ÉTUDES SUR LE 18e SIÈCLE

XVIII

44

FEMMES DES ANTI-LUMIÈRES, FEMMES APOLOGISTES

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

2016

ÉTUDES SUR LE 18e SIÈCLE



GROUPE D'ÉTUDE DU 18e SIÈCLE

ÉCRIRE À
Valérie André vandre@ulb.ac.be
Brigitte D'Hainaut-Zveny Brigitte.DHainaut @ulb.ac.be

ou à l'adresse suivante
Groupe d'étude du XVIIIe siècle
Université libre de Bruxelles (CP 175/01)
Avenue F.D. Roosevelt 50 • B -1050 Bruxelles

FEMMES DES ANTI-LUMIÈRES, FEMMES APOLOGISTES



Publié avec l'aide financière du Fonds de la recherche scientifique – FNRS

ÉTUDES SUR LE 18e SIÈCLE

XVIII

FEMMES DES ANTI-LUMIÈRES, FEMMES APOLOGISTES

VOLUME COMPOSÉ ET ÉDITÉ
PAR FABRICE PREYAT

2016
ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

D A N S   L A   M Ê M E   C O L L E C T I O N

Les préoccupations économiques et sociales des philosophes, littérateurs et artistes au XVIIIe siècle, 1976
Bruxelles au XVIIIe siècle, 1977
L'Europe et les révolutions (1770-1800), 1980
La noblesse belge au XVIIIe siècle, 1982
Idéologies de la noblesse, 1984
Une famille noble de hauts fonctionnaires : les Neny, 1985
Le livre à Liège et à Bruxelles au XVIIIe siècle, 1987
Unité et diversité de l'empire des Habsbourg à la fin du XVIIIe siècle, 1988
Deux aspects contestés de la politique révolutionnaire en Belgique : langue et culte, 1989
Fêtes et musiques révolutionnaires : Grétry et Gossec, 1990
Rocaille. Rococo, 1991
Musiques et spectacles à Bruxelles au XVIIIe siècle, 1992
Charles de Lorraine, gouverneur général des Pays-Bas autrichiens (1744-1780), Michèle Galand, 1993
Patrice-François de Neny (1716-1784). Portrait d'un homme d'État, Bruno Bernard, 1993
Retour au XVIIIe siècle, 1995
Autour du père Castel et du clavecin oculaire, 1995
Jean-François Vonck (1743-1792), 1996
Parcs, jardins et forêts au XVIIIe siècle, 1997
Topographie du plaisir sous la Régence, 1998
La haute administration dans les Pays-Bas autrichiens, 1999
Portraits de femmes, 2000
Gestion et entretien des bâtiments royaux dans les Pays-Bas autrichiens (1715-1794).
Le Bureau des ouvrages de la Cour, Kim Bethume, 2001
La diplomatie belgo-liégeoise à l'épreuve. Étude sur les relations entre les Pays-Bas autrichiens et la principauté de Liège au XVIIIe siècle, Olivier Vanderhaegen, 2003
La duchesse du Maine (1676-1753). Une mécène à la croisée des arts et des siècles, 2003
Bruxellois à Vienne. Viennois à Bruxelles, 2004
Les théâtres de société au XVIIIe siècle, 2005
Le XVIIIe, un siècle de décadence ?, 2006
Espaces et parcours dans la ville. Bruxelles au XVIIIe siècle, 2007
Lombardie et Pays-Bas autrichiens. Regards croisés sur les Habsbourg et leurs réformes au XVIIIe siècle, 2008
Formes et figures du goût chinois dans les anciens Pays-Bas, 2009
Portés par l'air du temps : les voyages du capitaine Baudin, 2010
La promenade au tournant des XVIIIe et XIXe siècles (Belgique – France – Angleterre), 2011
Jean-Jacques Rousseau (1712-2012). Matériaux pour un renouveau critique, 2013
Marie-Adélaïde de Savoie (1685-1712). Duchesse de Bourgogne, enfant terrible de Versailles, 2014
Ecrire les sciences, 2015
Corrélations : les objets du décor au siècle des Lumières, 2015

HORS SÉRIE

La tolérance civile, édité par Roland Crahay, 1982
Les origines françaises de l'antimaçonnisme, Jacques Lemaire, 1985
L'homme des Lumières et la découverte de l'Autre, édité par Daniel Droixhe et Pol-P. Gossiaux, 1985
Morale et vertu, édité par Henri Plard, 1986
Emmanuel de Croÿ (1718-1784). Itinéraire intellectuel et réussite nobiliaire au siècle des Lumières, Marie-Pierre Dion, 1987
La Révolution liégeoise de 1789 vue par les historiens belges (de 1805 à nos jours), Philippe Raxhon, 1989
Les savants et la politique à la fin du XVIIIe siècle, édité par Gisèle Van de Vyver et Jacques Reisse, 1990
La sécularisation des œuvres d'art dans le Brabant (1773-1842). La création du musée de Bruxelles, Christophe Loir, 1998
Vie quotidienne des couvents féminins de Bruxelles au siècle des Lumières (1754-1787), Marc Libert, 1999
L'émergence des beaux-arts en Belgique : institutions, artistes, public et patrimoine (1773-1835), Christophe Loir, 2004
Voltaire et Rousseau dans le théâtre de la Révolution française (1789-1799), Ling-Ling Sheu, 2005
Population, commerce et religion au siècle des Lumières, Hervé Hasquin, 2008

Des volumes des *Etudes sur le XVIIIe siècle* sont désormais accessibles en ligne (www.editions-universite-bruxelles.be).

ISBN 978-2-8004-1609-0
D/2016/0171/14

Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)
Imprimé en Belgique
EDITIONS@ulb.ac.be
www.editions-universite-bruxelles.be

INTRODUCTION

Anti- ? Querelles, modernité et construction des savoirs [1]

Fabrice Preyat

En s'intéressant aux femmes des anti-Lumières et aux apologistes féminines, le présent ouvrage ne pouvait faire l'économie d'une interrogation constante des paradigmes à travers lesquels se sont structurées, depuis la France et la IIIe République, les disciplines d'enseignement et de recherche en histoire littéraire et en histoire de la philosophie. Certes, le concept de « Lumières » a souvent été remis en cause, depuis les travaux de Roland Mortier publiés dans les années 1960, notamment [2]. Les mises en garde contre l'assimilation d'« alliances de fait », parfois politiques, opportunistes et tactiques, à une prétendue « unité doctrinale » entre Philosophes n'ont cependant pas toujours été entendues [3]. En conséquence, la critique a longtemps fait taire les voix discordantes et occulté les oppositions idéologiques qui divisaient les Philosophes entre eux. Quant à l'historicisation des mouvements antiphilosophiques, elle s'est édifiée lentement et est longtemps restée le parent pauvre de la critique

[1] Ce texte résulte d'une réflexion collective qui a parcouru le colloque international qui s'est tenu à Bruxelles, les 19 et 20 novembre 2015. Issu de notre introduction à la problématique, il a également été enrichi des réflexions et conclusions émises, dans ce contexte et en référence aux travaux menés au sein du projet ANR AGON – « La dispute : cas, querelle, controverse et création à l'époque moderne », par Kate Tunstall (Oxford University) et Alain Viala (Paris XIII, Oxford University). Qu'ils en soient ici chaleureusement remerciés !

[2] Roland Mortier, « Unité ou scission des Lumières ? », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 1963 (« Transactions of the first international congress on the Enlightenment »), pp. 1207-1211 ; *Clartés et ombres des Lumières*, Genève, Droz, 1969 ; « Diversité des 'Lumières' européennes », *Studien zum achtzehnten Jahrhundert*, 1978, t. 1, pp. 39-51.

[3] Sur ce point l'on se reportera également à l'étude, paraphrasant le titre de Kant, de Didier Masseau, « Qu'est-ce que les anti-Lumières ? », *Dix-huitième siècle*, 2014, n° 46, pp. 107-123.

universitaire. La contribution de Kurt Wais, parue dès 1934 à Berlin, sous le titre *Das antiphilosophische Weltbild des französischen Sturm und Drang (1760-1789)*, n'a trouvé que tardivement quelque écho. Lorsqu'elle s'est enfin emparée de la catégorie des « anti-Lumières », l'histoire littéraire a largement contribué encore à exacerber et à homogénéiser les oppositions entre les tenants des Lumières et leurs adversaires, empêchant par-là de restituer toute la complexité de phénomènes culturels, retors à la rigidité de cadres réducteurs. Cette radicalité a rétréci, sous prétexte de le comprendre, l'« esprit » d'un siècle où triomphaient, presque « naturellement », la diversité et la mouvance et où bon nombre d'acteurs sociaux ont témoigné de positions tantôt franches, tantôt mitigées, mais le plus souvent métissées. L'exemple de Jean Henri Samuel Formey, évoqué ici dans l'attribution inédite de *La Laïs philosophe*, incarne sans doute l'exemple le plus à même de « ruiner l'idée d'une opposition tranchée et simpliste entre 'Lumières' et 'anti-Lumières' » [4]. Le portrait contrasté de Juliane de Krüdener conforte la relativité des étiquettes. Les multiples appropriations de l'archevêque de Cambrai par les Philosophes et les antiphilosophes témoignent de la même incongruité qu'il y a à dresser une démarcation étanche entre les deux « camps » [5]. Teresa Margarida da Silva e Orta offre, dans ce recueil, une illustration supplémentaire de ces réinterprétations des figures spirituelles et philosophiques du siècle précédent, mêlant intentions progressistes et conservatrices. Elle invite aussi à mieux sonder leur instrumentalisation dans un contexte extra-européen.

Les terminologies, devenues classiques, ont d'abord été critiquées dans le souci de mettre un terme à l'usage galvaudé du cliché du « préromantisme ». La remise en cause de la périodisation arbitraire de l'histoire a conduit à tordre des étiquettes que dénonçaient déjà Werner Krauss et Hans Mayer, en 1955, dans le chapitre « Zur Periodiserung der Aufklärung », qui ouvrait l'ouvrage collectif *Grundpositionen der französischen Aufklärung* [6]. Ces questionnements ont permis de faire ressortir les déterminations idéologiques qui ont présidé à l'élaboration des catégories d'analyse. Ils ont jeté les bases d'une recherche comparatiste qui a tenté de comprendre le rôle des transferts culturels et les multiples appropriations ou déclinaisons, européennes surtout, des modèles anglais, français et allemands, conjointement à l'éclatement de la notion de « belles lettres ». « La tâche d'une histoire littéraire digne de ses ambitions », insistait, en 1978, Roland Mortier, serait « après avoir pris la mesure du grand dessein central poursuivi par le siècle, de rendre justice à son extraordinaire diversité. 'Multiple XVIIIe siècle' selon l'heureuse formule de Pierre Chaunu » [7].

Cette historiographie consacrée aux Lumières et soucieuse « de poser d'emblée l'existence d'un mouvement légitime, aux arrêtes tranchées, chargé d'incarner l'Histoire en marche, la seule qui compte, la seule digne d'être examinée » a

---

4 Voir également Didier MASSEAU, « FORMEY, Jean Henri Samuel (1711-1797) », dans *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, Paris, Champion, 2016 (sous presse).

5 Didier MASSEAU, « Qu'est-ce que les anti-Lumières ? », *op. cit.*, p. 118.

6 *Grundpositionen der französischen Aufklärung*, Werner KRAUSS, Hans MAYER éds., Berlin, Rütten und Loening, 1955.

7 Roland MORTIER, « Diversité des Lumières européennes », *op. cit.*, p. 43.

partiellement résulté aussi d'une approche marxiste du fait historique [8]. L'usage de catégories outrageusement antagonistes ressurgit encore fréquemment au gré de visions universalisantes qui étendent les oppositions anciennes aux enjeux de l'actualité. Il sourd perpétuellement des discours engagés qui interrogent la pérennité des valeurs des Lumières dans nos sociétés. L'ancrage volontiers humaniste, ou laïc, de ces évocations plaide souvent pour une définition extensive et diachronique de phénomènes pourtant tributaires des circonstances d'où ils ont émergé : « les Lumières sont constamment réinterprété[e]s, en fonction de la conjoncture politique dans laquelle s'inscrit celui qui vise à les définir, à les ériger en objet d'étude ou à en user comme d'une référence ou d'un tremplin pour étayer ses opinions politiques » [9]. Inévitablement, ces vues minorent les entreprises de contextualisation et tombent dans le piège des oppositions réductrices. En 2006, Zeev Sternhell insistait à bon droit sur le fait que les valeurs héritées des Lumières ne procédaient en rien d'une génération spontanée. En attirant l'attention sur leur déliquescence dans les sociétés contemporaines et au sein d'un certain nombre d'organisations politiques, la fresque érudite de l'historien israélien, contribuait toutefois à dresser, l'une contre l'autre, en englobant son lecteur et en suivant la prescription d'un vocabulaire martial auquel nous sommes à présent accoutumés, deux modernités pensées de manière monolithique [10] :

> La déliquescence dans nos sociétés et nos organisations politiques des valeurs universelles que nous devons aux Lumières « franco-kantiennes » ne procède pas de la génération spontanée. Dès le XVIIIe siècle et tout au long des deux cents dernières années s'est édifiée une autre tradition – une autre modernité. Sur une argumentation similaire, elle a fait la guerre aux Lumières. L'une des raisons de la cohérence interne de cette pensée qui s'en prend aux Lumières tient au fait que tous ses hérauts se lisent les uns les autres avec une grande attention [11].

Au sein de continuums unifiés, dont l'idée fut amplifiée par l'enseignement des lettres, il convient pourtant de faire place aussi à ces « apologistes conciliateurs », comme les nomme Didier Masseau, qui multiplièrent les compromis avec les

---

[8] Sur l'influence marxiste, lire notamment Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 10 et Jonathan I. ISRAEL, *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. VII.

[9] Didier MASSEAU, « Qu'est-ce que les anti-Lumières ? », *op. cit.*, p. 112.

[10] Voir également à ce propos le sentiment de Didier Masseau (*id.*, pp. 111-112) face à cette fresque dont l'érudition n'en demeure pas moins impressionnante : « [Zeev Sternhell] pose d'emblée une définition des Lumières : universalisme, avènement des droits de l'homme, et aspiration à la démocratie sur lesquelles chacun peut s'entendre, mais au lieu de considérer ces notions comme des principes matriciels susceptibles d'être travaillés par l'histoire et de trouver leur incarnation au gré des circonstances historiques et des contextes politiques successifs, il les fige en un système rigide figurant comme un prêt à porter idéologique, ce qui lui permet ensuite de jeter l'anathème contre des penseurs censés contredire d'un pouce la définition préalablement donnée et, pourrait-on dire, de couper les têtes qui dépassent ».

[11] Zeev STERNHELL, *Les anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006, 4e couv.

Philosophes, « comme s'ils voulaient montrer que leur fidélité à la divinité n'était pas un refus de la modernité » [12].

En 1983, en dépit de plusieurs études consacrées aux anti-Lumières [13], ce constat ne constituait encore nullement une évidence. Lorsque le soixante-septième volume de la revue *Raison présente* titrait, sous l'égide de Jacques Deprun, *Lumières et anti-Lumières*, ses éditeurs et ses contributeurs ressentaient toujours la nécessité de justifier leur intérêt pour les zones d'ombres du XVIIIe siècle. Ils revendiquaient implicitement une rupture avec le poids des traditions et le manichéisme de l'approche universitaire et scolaire contemporaine. Sans avoir la prétention d'apporter, confiaient les rédacteurs, « une mise au point définitive », ce numéro souhaitait toutefois réagir « contre une conception simpliste des choses, qui présente le XVIIIe siècle comme un tout, effaçant les 'anti-lumières', soit en ignorant ceux qui les ont représentées, soit en méconnaissant la part qui est la leur dans l'œuvre des plus grands » [14]. Et Deprun d'adosser d'emblée l'œuvre de Sade à celle de l'abbé Bergier [15]. Dix ans auparavant, le même auteur avait déjà tenté de rationaliser les catégories en soulignant que « l'anti-Lumière ne réside pas dans le refus de la lumière mais dans le refus de la lumière considérée comme travail, tâtonnement, progrès, faisceaux croisés » :

> La lumière des Anti-Lumières, celle des malebranchistes comme celle des martinistes, est un donné et non un construit [16].

Ce que Sylviane Albertan-Coppola rappela, en 1989, en montrant que la transcendance des lumières chrétiennes n'épousait pas l'immanence des lumières philosophiques [17].

Zeev Sternhell a, en partie, esquissé l'« étude des significations, des usages et des vertus opératoires qu'a revêtus cet outillage théorique, dans la seconde moitié du XXe siècle », et que Didier Masseau appelait de ses vœux, en 2001. Mais elle reste toujours largement à écrire :

> Elle témoignerait, sans doute, d'une influence considérable exercée par les engagements politiques du moment, comme si certains secteurs de la recherche historique étaient, sur ce point, plus sensibles que d'autres. […] dans les années 1970-1980, le choix des études dix-huitiémistes était souvent dicté par une position militante [18].

---

12 Didier MASSEAU, « Qu'est-ce que les anti-Lumières », *op. cit.*, p. 119.

13 *Cf.* notamment, dans le domaine de la littérature scientifique, la thèse consacrée au naturaliste helvétique Charles Bonnet : Jacques MARX, *Charles Bonnet contre les Lumières 1738-1850*, parue dans la collection des *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 1976, vol. CLVI-CLVII.

14 « Avant-propos », *Raison présente*, vol. 67 (« Lumières et anti-Lumières »), pp. 3-4.

15 Jean DEPRUN, « Sade et l'abbé Bergier », dans *id.*, pp. 5-11.

16 ID., « Les anti-Lumières », dans *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de La Pléiade »), 1973, vol. 2, p. 718.

17 Sylviane ALBERTAN-COPPOLA, « Pensée apologétique catholique et pensée des Lumières en France jusqu'à la Révolution », *Studies on Voltaire and the eighteenth century* (« Transactions of the 4th international Congress on Enlightenment »), Oxford, 1989, vol. 1, p. 422.

18 Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, *op. cit.*, p. 9.

Les généalogies, toujours éphémères et relatives dans ce type d'enquête, font remonter aux *Nachgelassene Fragmente*, couchés par Nietzsche entre le printemps et l'été 1877, le terme d'« anti-Lumières », chargé alors de stigmatiser les idées de Schopenhauer et de Wagner en une période teintée d'anti-rationalisme et d'anti-universalisme. Le terme de « Counter-Enlightenment » serait apparu, bien plus tard, au moins quinze ans avant que l'historien Isaiah Berlin s'en croie l'inventeur, en 1973 [19]. En français, le terme semble avoir mis le même temps à percer en tant que concept analytique ou opératoire. Il est resté longtemps confiné à l'expression d'« opposition aux Lumières », même si l'idée transparaissait du syntagme « anti-philosophe », apparu conjointement au titre de « philosophes » que s'étaient arrogé les Encyclopédistes sous l'Ancien Régime. Aussi la terminologie gêne-t-elle souvent par son étroitesse et embarrasse aux entournures les chercheurs qui préfèrent renouer prudemment avec de larges périphrases, pourtant tout aussi imprécises. C'est sous le vocable d'« Enlightenment contested » que Jonathan I. Israel a choisi de rassembler, en 2006, les quelque 983 pages de son étude dont l'ambition consiste à cerner le développement dual de la philosophie, face à la modernité et à l'émancipation de l'homme (1670-1752). Précédemment, plus prudent encore dans sa formulation, le volume *Christianisme et Lumières* de la revue *Dix-huitième siècle* (2002) entendait précisément rompre, par la juxtaposition de substantifs *a priori* « positifs », avec « la mauvaise réputation des anti-Lumières » dans les cercles dix-huitiémistes. Éluder la connotation polémique permit, plus librement alors, d'interroger, « le lien certes tendu mais plus nuancé qu'on ne le croit généralement entre christianisme et Lumières ». Pour éviter les confusions, les éditeurs troquèrent la notion ambiguë d'« anti-lumières » pour retenir celle « d'opposition aux lumières », suivant plusieurs axes de contestation : *institutions*, *journaux*, *apologétique*, *protestants*, *figures entre christianisme et Lumières* [20]. Ils conclurent en précisant que si « la question brûlante qui d'emblée se profilait au bout de [leur] enquête était de savoir dans quelle mesure on pouvait parler d'une [*A*]*ufklärung* chrétienne » ou d'un « christianisme éclairé », le résultat faisait nettement apparaître « qu'il s'agissait là en fait d'un mode d'interrogation dépassé » et qu'il convenait d'adopter d'autres « catégories de pensée », comme celles d'« humanisme chrétien ou évangélique », de « philosophie ou pensée chrétienne », qui « confèrent au corpus étudié son autonomie par rapport aux Lumières » [21]. D'autres, dans ce sillage, ont pourtant définitivement opté pour le syntagme de « Lumières chrétiennes ». Si leur portée doit parfois être relativisée, les « Lumières chrétiennes » s'imposent clairement dans le traitement d'aires géo-politiques spécifiques : comment rendre compte, en effet, de l'efflorescence des idéaux des Lumières en Europe centrale, en Pologne notamment, sans envisager le rôle positif du clergé ou des ordres religieux, devenus les vecteurs des progrès engrangés

---

[19] Zeev Sternhell, *op. cit.*, p. 9, citant Robert Wokler, « Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment », dans *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, Joseph Mali, Robert Wokler éds., Philadelphia, American Philosophical Society, 2003, pp. vii, 26.

[20] Sylviane Albertan-Coppola, « Présentation et état des recherches », dans *Christianisme et Lumières*, numéro thématique de *Dix-huitième siècle*, S. Albertan-Coppola, A. McKenna dirs., 2002, n° 34, pp. 5-7.

[21] *Id.*, p. 8.

par les Philosophes ? Les travaux récents d'Ulrich Lehner [22], chantre de la notion de « catholicisme des Lumières », ont montré, combien les idées philosophiques avaient transformé les bénédictins allemands entre 1740 et 1803, bouleversant le mode de vie des communautés, leur relation à l'autorité et au monde académique, au point qu'elles s'érigèrent bientôt en foyers de l'*Aufklärung*.

Ce renouvellement fécond de la recherche implique de lui-même interdisciplinarité et comparatisme. Réinterroger les échanges entre les espaces d'un champ fortement polarisé et le sonder avec le secours conjoint de l'histoire, de l'histoire littéraire, culturelle et éditoriale, de la philosophie, de la théologie, en fédérant approches rhétorique et esthétique, l'analyse du discours et le secours de la sociologie pragmatique – l'analyse des réseaux et des formes de sociabilités – est une nécessité. La complexité d'une telle étude implique forcément des délimitations, des recoupements et des choix. Le titre, volontairement ambigu, de *Femmes des anti-Lumières, femmes apologistes* recouvre ainsi des notions qui se juxtaposent autant qu'elles s'opposent, se croisent ou se confondent. Elles cohabitent sans se désavouer nécessairement et sans coïncider toujours, dessinant un faisceau d'échanges à géométrie variable.

De ce choix procède un second positionnement – d'autres diront parti pris – qui consiste à mêler l'étude des genres à celle de discours ou de postures qui relèvent d'une apologétique moderne dont la valeur intellectuelle et les origines ont presque toujours été perçues comme exclusivement masculines, au point d'oblitérer longtemps le rôle des femmes dans la défense de la foi ou l'opposition aux Philosophes. Depuis Albert Monod, en 1916, il est de coutume, en effet, de placer l'essor et l'étude de l'apologétique entre les terminus *a quo* et *ad quem* emblématiques de 1670 et de 1802, soit entre deux œuvres – *Les Pensées* et le *Génie du Christianisme* – et deux figures masculines – Pascal et Chateaubriand –, certes écrasantes de maestria, mais qui obèrent une bibliographie prolixe, avec pour effet de galvauder également toute prise de parole féminine. Loin de céder aux caprices d'une mode académique, le présent volume entend tirer les leçons de la lente acclimatation de l'historiographie française aux études de genre qui a démontré combien cette démarche ne permettait pas seulement de « combler les vides » de l'histoire intellectuelle mais aussi de « bouleverser les schémas explicatifs », de modifier les « définitions des objets d'étude » et, en définitive, d'affiner « la qualité épistémologique des instruments internes au monde scientifique », comme Nathalie Heinich, Nicole Racine et Michel Trebitsch, parmi bien d'autres, l'ont tôt souhaité [23].

Les trajectoires féminines offrent un biais particulier pour comprendre le développement de l'apologétique et son rapport à l'autorité. De l'autodidaxie à la déclinaison des modèles des sociétés jésuites qu'elles perpétuent [24], les auteures forcent

[22] Ulrich L. Lehner, *Enlightened monks. The German Benedictines 1740-1803*, Oxford, Oxford University Press, 2011 ; *Enlightenment and Catholicism in Europe. A transnational history*, Ulrich L. Lehner, Jeffrey D. Burson dirs., Notre-Dame, University of Notre-Dame Press, 2014 ; *Women and Catholic Enlightenment*, Ulrich L. Lehner dir. (à paraître).

[23] Voir *Intellectuelles. Du genre en histoire des intellectuels*, Nicole Racine, Michel Trebitsch dirs., Bruxelles, Complexe, 2004.

[24] Voir à ce sujet les travaux de Silvia Mostaccio et, pour la période ultérieure, Magali Della Sudda, « Réseaux catholiques féminins. Une perspective de genre sur une mobilisation

à repenser leur place au sein de l'institution ecclésiale, à réexaminer leur légitimité sur le terrain de la théologie et dans le contexte politique de la Contre-Révolution. Elles mettent en perspective des stratégies d'auteur (anonymat, pseudonymat) qui doivent s'accommoder d'une surveillance quasi constante – celle de la supérieure ou du directeur. Elles éclairent aussi des stratégies d'éditeurs, telles celles qui construisent la cohérence de l'œuvre apologétique de Mme de Genlis. La récupération masculine de figures singulières n'est pas chose rare. Lorsque Caraccioli arrachait les lettres de la princesse Radziwill à la sphère privée, il leur octroyait reconnaissance et légitimité. Il diffusait également par leur entremise une apologétique genrée susceptible d'une heureuse réception parmi le lectorat féminin qui révèle *in fine* un habile investissement dans le marché éditorial de son temps. L'usurpation franche du genre féminin constituait de même une stratégie auctoriale relativement répandue dans le secteur du livre de piété qui jouait volontiers du topos romanesque du manuscrit trouvé [25]. Enfin, si les femmes-auteurs se retranchent parfois derrière une rhétorique de l'humilité (Mme Leprince de Beaumont, Mme Brohon,…), il s'agit surtout pour elles d'asseoir contradictoirement leurs prérogatives en se situant au plus près de la « simplicité de la foi ». D'autres affichent ouvertement une nette sensibilité aux querelles du temps et la volonté d'y jouer un rôle actif, comme l'attestent les titre et sous-titre arrêtés par Marie Huber, en 1757, lorsqu'elle publie le *Sisteme des anciens et des modernes, concilié par l'exposition des sentimens differens de quelques théologiens, sur l'état des âmes séparées des corps (Suite..., servant de réponse au livre intitulé, Examen de l'Origenisme par... R. Sur le poinct d'honneur mal entendu des écrivains en deux lettres)*.

En cela les études ici rassemblées découlent également d'une première tentative qui a donné naissance, en 2013, à un volume thématique de la revue *Œuvres et critiques*, intitulé *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines* [26]. On y lira un panorama plus complet des développements de l'apologétique moderne, de ses mutations, de ses acclimatations au siècle, ainsi qu'une bibliographie circonstanciée

---

transnationale », dans *Genre & Histoire*, 2013, n° 12-13 ; *Eve's Enlightenment. Women experience in Spain and Spanish America 1726-1839*, Catherine M. Jaffe, Elizabeth Franklin Lewis éds., Baton Rouge, Louisiana State University Press (« European History »), 2009. Signalons également ici la publication qui fera suite au colloque messin organisé par Nicolas Brucker autour de la problématique « Lumière de la foi, lumière de la raison : l'éducation religieuse féminine en débat au xviiie siècle », partie intégrante du projet anr edulum conduit par Rotraud von Kulessa et Catriona Seth. L'on notera aussi la parution prochaine de l'ouvrage collectif *Lumières catholiques en roman*, dirigé par Isabelle Tremblay (Oxford University Press).

25 Voir Philippe Martin, « L'auteur de piété est-il un anonyme ? », dans *La croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (xviie-xxie siècles)*, Frédéric Gugelot, Fabrice Preyat, Cécile Vanderpelen-Diagre dirs., Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2007, pp. 75-86 ainsi que la monographie *Une religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003.

26 *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines*, Fabrice Preyat dir., numéro thématique de la revue *Œuvres et critiques*, 2013, xxxviii, n° 1.

des études qui lui ont été consacrées [27]. Ce premier jalon s'inscrivait dans le sillage de travaux menés de manière disjointe sur les Lumières et sur le genre qui ont débuté ou abouti au même moment : *Le dictionnaire universel des créatrices* (2013), *Le dictionnaire des femmes des Lumières* (2015) [28]. Il faisait suite également à la réouverture de l'ample dossier consacré à la Querelle des femmes, décliné, entre 2012 et 2016, au gré de quatre volumes d'analyses scientifiques nouvelles [29]. Il se concevait, enfin, en parallèle de la publication du *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, aujourd'hui sous presse [30] et qui viendra vraisemblablement corroborer bon nombre de « passerelles » entre Lumières et anti-Lumières [31]. Entre ces ouvrages naissent des intersections, parfois des contradictions, qui dévoilent derechef les modes de construction et l'histoire de nos disciplines et qui invitent à repenser l'évolution des taxinomies appliquées aux espaces intellectuels et religieux, ainsi qu'aux relations chahutées qu'ils entretinrent au long du XVIIIe siècle.

Contrairement aux éditeurs de *Christianisme et Lumières*, le colloque de Bruxelles (novembre 2015) qui a donné naissance au présent recueil a choisi de privilégier, de façon complémentaire, de multiples lieux et modalités d'opposition propres aux anti-Lumières et à l'apologétique. Ce choix s'est opéré moins par adhésion à l'opinion de Jacques Domenech, qu'en référence aux vertus heuristiques qu'offre l'étude des *disputes, querelles* et *controverses*, corrélée aux processus de création [32]. Le critique ne voyait, en 1997, comme trait commun aux mouvements antagonistes aux Lumières qu'une unité polémique, celle de la « résistance à une mutation culturelle » qui échappait aux antiphilosophes, ou celle d'une unité d'opposition marquée à

[27] Voir Fabrice Preyat, « Apologétique et anti-Lumières féminines : Prolégomènes », dans *id.*, pp. 1-48.

[28] *Le dictionnaire universel des créatrices*, Béatrice Didier, Antoinette Fouque, Mireille Calle-Gruber dirs., Paris, Des Femmes, 2013, 3 vol. ; *Le dictionnaire des femmes des Lumières*, Valérie André, Huguette Krief dirs., Paris, Champion, 2015, 2 vol.

[29] *Revisiter la querelle des femmes. Discours sur l'égalité / l'inégalité des sexes*, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne (vol. 1, *De 1750 aux lendemains de la Révolution*, Nicole Pellegrin, Éliane Viennot éds., 2012 ; vol. 2, *De 1600 à 1750*, Danielle Haase-Dubosc, Marie-Élisabeth Henneau éds., 2013 ; vol. 3, *De 1400 à 1600*, Armel Dubois-Nayt, Nicole Dufournaud, Anne Paupert éds., 2013 ; vol. 4, *En Europe, de 1400 aux lendemains de la Révolution*, Armel Dubois-Nayt, Marie-Élisabeth Henneau, Rotraud von Kulessa éds., id., 2016).

[30] *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, Didier Masseau dir., Paris, Champion, 2016 (sous presse).

[31] Didier Masseau, « Qu'est-ce que les anti-Lumières ? », *op. cit.*, p. 123.

[32] Rappelons notamment ici le volume publié par la Société d'Études soréliennes : *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, Christophe Prochasson, Anne Rasmussen éds., 2007, vol. 1, n° 25 et, plus spécifiquement, l'article d'Antoine Lilti, « Querelles et controverses. Les formes du désaccord intellectuel à l'époque moderne » (*id.*, pp. 13-28). L'on consultera également les résultats de l'ambitieux projet international ANR AGON – « La dispute : cas, querelles, controverses et création à l'époque moderne », notamment à travers l'ample banque de données qui en a été tirée (http://www.agon.paris-sorbonne.fr/).

l'égard d'une sécularisation rampante [33]. Les nouveaux développements observés en sciences humaines à partir de l'étude des querelles ont multiplié, depuis moins d'une décennie, les approches transversales censées désormais mieux rendre compte de la diversité polémique, de ses implications esthétiques, certes, mais surtout des mécanismes de conflictualité et, par-là, dans le champ qui nous concerne, révéler les liens problématiques des Lumières aux anti-Lumières, à l'antiphilosophie ou à l'apologétique, en se gardant bien des représentations excessives qui feraient du champ intellectuel moderne un « tout conflictuel ».

L'apologétique chrétienne est double, en effet. Elle revêt, par essence, une dimension positive qui, dès ses origines, consistait à asseoir la suprématie du monothéisme, à démontrer la convergence des prophéties, appuyée sur une lecture typologique de l'Écriture. Aux côtés des effets moraux du christianisme, des miracles et des martyres, elle était supposée entraîner l'acte de foi et consolider une vérité religieuse qui frappait également la loi juive de péremption. Substantiellement, elle comportait ainsi, dans le même temps, une dimension foncièrement *antilogique* (*gr. antilégein*, contredire par des raisons opposées). De ce fait, l'horizon d'attente de ce qui devint, au XIXe siècle, la théologie fondamentale, s'est toujours révélé éminemment contrasté. La nature ambiguë d'une science chargée – positivement – d'exposer les preuves qui rendent « la vérité » reconnaissable s'accompagne en effet d'une définition négative et de liens indissolubles avec une mission de contradiction, renforcée au fil du temps par l'organisation de l'enseignement religieux, l'élaboration et la transmission des savoirs, ne fût-ce qu'à travers l'exercice rhétorique de la *disputatio* [34].

Ce dernier hante la controverse dont le sens s'est spécialisé au XVIIe siècle afin de désigner, en théologie, tout débat sur les points litigieux de la doctrine » [35] mais il habite aussi l'incertitude des espaces où se déploient les revendications intellectuelles des femmes et les différentes actualisations qu'a connues la Querelle des femmes. Comment comprendre la parution, le même jour, du *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes* de Sylvain Maréchal (1801) et de la thèse adverse défendue, au gré de 62 pages, par son amie Mme Gacon-Dufour (*Contre le projet de loi de S***. M*** portant défense d'apprendre à lire aux femmes*), sinon en les envisageant selon le principe pédagogique d'une *dispute* préalablement peaufinée ? L'adresse et la réponse découlent, sous la forme d'un dyptique, d'une stratégie rôdée dans les exercices de collège, encore amplifiée au XVIIIe siècle par les académies. Devenu directeur de l'Académie des Ricovrati de Padoue, en 1722, Antonio Vallisneri avait souhaité dépoussiérer les lourdeurs scolastiques de son cénacle. À cette fin, il résolut de susciter un nouveau débat sur l'éducation des femmes, formalisé en Italie par le *De mulieribus claris* de Boccace, en s'assurant les services de deux répondants – *pro* (Guglielmo Camposanpiero) *et contra* (Giovanni Antonio Volpi). La confrontation,

---

33 Jacques DOMENECH, « Anti-Lumières », dans *Dictionnaire européen des Lumières*, Michel DELON éd., Paris, PUF, 1997, pp. 84a-89b.

34 Voir à ce sujet Françoise WAQUET, *Parler comme un livre. L'oralité et le savoir (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Albin Michel (« L'évolution de l'humanité »), 2003.

35 Voir Christophe PROCHASSON, Anne RASMUSSEN, « Du bon usage de la dispute », dans *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle, op. cit.*, pp. 6-7.

non tranchée, des points de vue visait un renouvellement des modes de controverse qui devait bientôt excéder cette arène, fréquentée par des femmes, pour se répandre, sous la forme de petits opuscules imprimés, dans le public et inviter chacun à arrêter sa propre opinion [36]. De même Maréchal et Gacon-Dufour espéraient-ils vraisemblablement et simultanément relancer dans l'espace public, et par l'usage de la raison critique, la question de l'instruction féminine. Cette controverse sans être propre aux ambitions théologiques des femmes touche pourtant au cœur des questions de légitimité attachées à l'apologétique féminine et au rapport qu'entretiennent les apologistes avec les institutions éducatives, d'une part, et avec les institutions religieuses, d'autre part. D'où l'intérêt évident à croiser les investigations. L'apologétique développée par Mme Loquet invite, dans le même ordre d'idée, à articuler étroitement une expérience féminine et une expérience mystique qui ne fonctionnent jamais comme deux réalités distinctes mais qui s'articulent pour révéler une relation et une réalité plus profondes.

Sans que son objet soit toujours neuf, l'apologétique en vient à se définir au XVIIIe siècle, dans un rapport dialogique à la philosophie contemporaine et témoigne, de ce fait, de considérables infléchissements théologiques et d'une vulgarisation qui la guide vers une littérarisation croissante. À travers les querelles, l'apologétique féminine témoigne de « contaminations » qui l'ont rapidement portée à suivre l'évolution des mentalités et des jugements esthétiques. Pas plus que son équivalent masculin, l'apologétique féminine n'a échappé aux effets de mode qui, une fois apprivoisés, lui ont permis d'élargir son audience et lui ont fait espérer la conversion des incrédules de tous bords : « même en fait de preuves de la religion », écrivait Mérault de Bizy, selon une maxime devenue célèbre, « il faut plaire en prouvant ou prouver en vain » [37]. Contrainte de quitter progressivement la sécheresse de traités réservés naguère aux seuls controversistes, l'apologétique fit désormais siens l'expérience personnelle et le témoignage intérieur et s'ouvrit aux leçons de la sensibilité. User de tels stratagèmes, parmi lesquels la fictionnalisation des débats ou des cheminements spirituels trouve une place de prédilection, sous-entend généralement le talent des auteures et leur inventivité, telle celle déployée par Mme Brohon, lorsqu'elle use des notions de *figure* et de *fiction*, quitte à dissimuler ce qui devient aussi, pour les apologistes et les antiphilosophes, un moyen de déplacer les questionnements.

L'examen de la pratique « genrée » de l'apologétique invite ainsi à élargir plus encore les frontières d'une « discipline », à mesurer à travers elle l'évolution du regard que les institutions ecclésiastiques et les milieux érudits portèrent sur les femmes et à préciser l'emprise de ces dernières sur la construction des savoirs. Si elle se laissa teinter par la Philosophie, si elle céda à la tentation de plaire (*placere*), par le recours

---

[36] Voir à ce sujet les rééditions de texte de Maria Gaetana Anesi *et alia*, sous le titre, *The contest for knowledge*, Rebecca Messbarger, Paula Findlen éd. trad., Chicago, The University of Chicago Press, 2005, pp. 67-101. Sur les ambiguïtés du *Projet de loi* publié par Maréchal et la discussion critique des interprétations défendues par l'historiographie contemporaine, on se reportera à Camille Mondo, *Sylvain Maréchal : considérations sur la femme aux abords de la Révolution française. Entre plurivocité et contradictions*, Mémoire de Master sous la direction de Fabrice Preyat, Université libre de Bruxelles, année académique 2015-2016 (à paraître).

[37] Athanase-René Mérault de Bizy, *Les apologistes involontaires, ou la religion chrétienne prouvée et défendue par les écrits des philosophes*, Paris, Duprat-Duverger, 1806, p. xx.

à une gamme de séductions littéraires et psychologiques, dans l'espoir d'émouvoir (*movere*) et de convertir, l'apologétique resta néanmoins souvent profondément ancrée dans les communautés religieuses où elle vit le jour. Celles-ci décelèrent en elle les moyens de préciser leur doctrine, d'arrêter leur orthodoxie, bref de forger leur identité, non sans exacerber les tensions sociales et religieuses.

L'analyse des controverses, selon une perspective dialogique et non exclusivement antagoniste, offre ainsi une voie positive supplémentaire à l'explicitation des « combats » antiphilosophiques, à l'évolution des idées et à la compréhension de la structuration du champ intellectuel moderne. Elle ne privilégie pas seulement les penseurs emblématiques – les « grands » perçus à travers une œuvre individuelle forte, épinglés par l'avant-propos du numéro thématique de *Raison critique* – mais aussi les *minores*, pris dans le fonctionnement réticulaire, et dans certains cas transnational, qui caractérise les querelles. Le chanoine Irailh, à qui l'on attribue l'ouvrage anonyme des *Querelles littéraires ou Mémoires pour servir à l'histoire des révolutions de la République des Lettres, depuis Homère jusqu'à nos jours,* compte certainement parmi les premiers à l'avoir compris. Récusant toute tentation satirique, visant l'utilité du lecteur, il reconnut, en 1761, l'impact des querelles sur le progrès des connaissances :

> [Les querelles] peuvent être mises au nombre de ces maux qui produisent quelquefois un grand bien. Et qui doute qu'elles ne servent souvent à faire découvrir la vérité ; qu'il ne résulte de grandes lumières du choc des sentimens sur le même sujet ; que les efforts de chaque écrivain, pour défendre son opinion & pour combattre celle de son adversaire, les raisonnemens, les preuves, les autorités, l'art, employés de part & d'autre, ne répandent un plus grand jour sur les matières. Ajoutons que les objets ne s'arrangent & ne se gravent jamais mieux dans l'esprit, que lorsqu'ils ont été vivement discutés [38].

L'auteur fit sien l'adage latin selon lequel « les haines des particuliers servent à l'a[g]randissement de la république » ; il s'efforça de tirer, du milieu des disputes, « le fil de[s] connoissances, les progrès du goût, la marche de l'esprit humain », selon une tripartition des querelles, pensée par analogies. Les « querelles particulières », les « querelles générales » et les « querelles de différents corps » répondaient respectivement, selon Irailh, au fonctionnement des « combats singuliers », aux lois des « guerres réglées de nation à nation » et aux prescriptions des « combats où l'on appelloit des seconds, & où l'on combattoit parti contre parti ». Il concédait ensuite que « [son] projet, mieux exécuté » offrirait, à coup sûr, un excellent cours de littérature » [39] !

L'étude des disputes ne consiste donc pas seulement à s'appesantir sur les conflits ponctuels et personnels mais permet, note Antoine Lilti, de « dépasser l'opposition entre une analyse internaliste (l'histoire des idées) et externaliste (la sociologie de

---

[38] Augustin Simon Irailh, *Querelles littéraires ou Mémoires pour servir à l'histoire des révolutions de la République des Lettres, depuis Homère jusqu'à nos jours*, Paris, Durand, 1761, t. i, pp. vi-vii. Il ajoutait : « Quelle honte pour l'humanité que cette espèce de maladie règne principalement dans les siècles où brillent les grands talens, & que le nôtre, qu'on dit être celui de la philosophie, n'en soit pas même exempt » (p. ix).

[39] *Id.*, pp. xiv-xv.

l'activité intellectuelle) ». Elle réfute d'emblée toute tentation « essentialiste », en questionnant les enjeux des conflits au sein de communautés savantes successives [40]. Elle invite aussi à s'interroger sur l'économie des savoirs que la polémique réorganise et légitimise en permettant aux « savoirs nouveaux de se mesurer et de s'imposer ». La démarche renverse ainsi celle privilégiée traditionnellement par l'histoire intellectuelle qui présente les « débats » entre les Encyclopédistes et leurs adversaires « sous la forme d'une seule grande controverse entre un courant traditionnaliste et un courant progressiste / critique, qui structurerait le champ intellectuel depuis 'la crise de la raison européenne' jusqu'à la Révolution française » alors que l'antiphilosophie ou l'apologétique ont elles-mêmes, selon la logique des querelles, pour effet de durcir artificiellement les positions, quitte à offrir des résultats aux antipodes de leurs ambitions initiales.

> Chaque controverse serait une nouvelle péripétie de cette opposition structurale, de ce clivage fondamental entre les Lumières et leurs adversaires. Bien sûr, il est beaucoup plus fructueux de montrer que ces controverses, bien souvent, ont pour fonction de produire ce clivage, et pour résultat de construire la philosophie des Lumières comme un ensemble cohérent. Selon Darrin MacMahon, ce sont les adversaires des encyclopédistes, plus encore que leurs admirateurs et leurs héritiers, qui ont « inventé » les Lumières [41].

Si Méraut de Bizy, dans les *Apologistes involontaires*, saluait, et retournait à son avantage, les incohérences des Philosophes pour en faire une manière d'apologie de la religion, nombre d'apologistes sont aussi devenus les vecteurs inconscients des Lumières auxquelles ils désiraient imposer le silence [42].

Le titre *Femmes des anti-Lumières, femmes apologistes* souhaiterait approfondir ce renversement et inciter à le prolonger en livrant empiriquement plusieurs études de cas – celle consacrée à Mme Leprince de Beaumont est ici la plus développée – dont l'ambition consiste autant à déterminer des « espaces » de controverse qu'à identifier et à déconstruire des « technologies littéraires », chose trop rare encore dans les études consacrées à l'apologétique moderne [43]. Le cas des ouvrages intitulés *Anti-* ou *Esprits*, abondamment pratiqués par Formey, appellent – mais ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres – l'exploration d'un arsenal rhétorique spécifique dont l'emploi mobilise *ethos* et *pathos*, rejaillit sur le statut ou la figure de l'auteur autant que sur la représentation des missions dont l'intellectuel devient progressivement le dépositaire au XVIIIe siècle. L'étude des œuvres implique celle du dialogue qui les relie et des effets qu'elles génèrent en cascade, exigeant de la sorte une « contextualisation très fine des enjeux de pouvoir » mais également l'éclairage de « stratégies persuasives » et l'évaluation de leur niveau d'efficacité et de technicité. Ancrées dans des lieux physiques, génériques et symboliques, elles sont élaborées selon des règles et des impératifs de civilité, voire d'étiquette – Irailh parlait d'une « première science dont

---

40 Antoine LILTI, *op. cit.*, p. 14.

41 *Id.*, pp. 23-24.

42 Voir à ce sujet, notamment, Nadine VANWELKENHUYZEN, « La lutte antiphilosophique à Liège au XVIIIe siècle », *Revue d'histoire des religions*, 1995, vol. 1, pp. 51-84.

43 Nous reprenons ici les termes d'Antoine LILTI, *op. cit.*, p. 17, 20.

tout homme doit se piquer, celle de sçavoir vivre » [44] –, qui touchent des œuvres appelées à diffusion, à dissémination, voire à prolifération, au point de « mobiliser parfois des groupes sociaux plus larges », excédant les querelles ponctuelles, et « dont les intérêts sont en jeu » [45]. Tel est le sens de l'*agon*, à l'opposé du terme d'éristique, comme l'entendait l'Antiquité en prodiguant un enseignement pratique destiné à former des orateurs « soucieux des exigences de la scène où ils devaient exercer » et de la « vérité » qui devait triompher :

> […] une confrontation réglée soumise à un ensemble de contraintes et visant à une quête commune sinon de la vérité, du moins de la solution la plus raisonnable. La régulation formelle et l'obéissance aux décrets de la raison font du débat agonique un échange policé où les opinions se mesurent entre elles non pas dans l'arbitraire de la force brute, mais à travers l'arbitrage de la raison [46].

L'évolution des conditions de la discussion théorique / théologique et la remise en cause des fonctionnements institutionnels qui y étaient attachés impliquent dès lors que l'on distingue « les arènes effectives de la controverse, où circulent les énoncés » et la façon dont ces arènes sont également « mises en scène, voire fictionnalisées dans les textes de controverse » [47]. L'analyse de la dispute peut de cette manière favoriser l'éveil de la sensibilité analytique aux déplacements intellectuels et idéologiques. Jointe à l'étude des stratégies de publication, au rôle et à la place du public, à l'approfondissement de querelles circonscrites, elle révèle alors, poursuit Lilti, sa pleine dimension heuristique [48] et, ajoutons-nous, sa valeur épistémologique. Ce postulat peut être paraphrasé à partir des termes que Ruth Amossy a retenus dans son *Apologie de la polémique* : il s'agit de comprendre la *fonction* sociale d'un phénomène, large et récurrent, qui connaît à l'ère de l'imprimé un essor considérable, et d'en interroger le fonctionnement, à partir de « cas de figure concrets » qui éclairent sa construction discursive et sa façon de « modeler » la communication. Soit, procéder à partir de « phénomènes sociodiscursifs », envisagés dans leur matérialité, leur temporalité et leur complexité, « plutôt que de se livrer à un pur exercice spéculatif », le tout, sans prendre parti pour une cause, et en lien avec la notion d'espace public, où le conflit d'opinion émerge, se déploie et où il est également régulé [49].

Opter pour une approche de la modernité par la voie des controverses implique en définitive de rompre avec une *doxa* qui, dans nos sociétés démocratiques, frappe de discrédit la polémique et le *dissensus* qui ne constituent pas seulement « un phénomène général des disciplines intellectuelles » mais enferme peut-être même « leur condition

---

[44] Augustin Simon Irailh, *op. cit.*, p. vi. Voir également à ce sujet, l'article d'Isabelle Pantin, « La querelle savante dans l'Europe de la Renaissance. Éthique et étiquette », *Enquête*, n° 5, pp. 71-82.

[45] Antoine Lilti, *op. cit.*, pp. 18, 16.

[46] Ruth Amossy, *Apologie de la polémique*, Paris, puf (« L'interrogation philosophique »), 2014, p. 20.

[47] Antoine Lilti, *op. cit.*, p. 20.

[48] *Id.*, p. 25. Sur ce point, nous renvoyons également à l'intervention de Stéphane Van Damme lors du colloque inaugural du projet agon : http://www.agon.paris-sorbonne.fr/fr/ressources-en-ligne/comptes-rendus/colloque-inaugural-du-projet-anr-agon.

[49] Ruth Amossy, *op. cit.*, pp. 9-10.

d'existence » [50]. Un tel désaveu est profondément ancré dans la tradition rhétorique [51] et au sein des approches de la communication dans l'espace social qui nous sont les plus familières. Celles-ci prônent fondamentalement le rejet du désaccord, au nom d'un idéal de raison et d'harmonie sociale : « toute lutte verbale qui traite d'un conflit sans aboutir à un accord se voit disqualifiée car considérée comme achoppant sur un échec » [52]. Tout *dissensus* « doit être surmonté à tout prix, sous peine de faillir aux critères de la raison et de faire sombrer la communauté dans la discorde ».

> Le consensus est privilégié aux dépens du *dissensus*, et si celui-ci est pris en compte, c'est seulement dans la mesure où il est le point de départ qu'il s'agit de dépasser par le partage de la parole et de la raison – le *logos* [53].

Dans l'histoire du christianisme, cela équivaudrait presque à nuancer, en le comblant, l'hiatus entre la prudence érasmienne – « Je tiens tellement à la concorde que si une dispute devait avoir lieu, je crois que je renoncerais à une partie de la vérité plutôt que de compromettre la paix » [54] – et l'audace du philosophe catholique Maurice Blondel, soit opter pour une « vision socialisatrice du conflit » [55] :

> Les débats scientifiques ont le salutaire effet de changer les ennemis qui se méconnaissent en adversaires qui se comprennent et se tolèrent, qui s'estiment et qui s'aiment, parce que toute discussion digne de ce nom transforme les passions aveugles en idées qui, s'éclairant peu à peu, s'accordent en dépit d'oppositions reconnues [56].

Reconnaître que le discours politique et le débat public sont moins fondés sur l'accord que sur le désaccord et qu'ils se nourrissent de ce dernier [57] permet de dépasser les clivages. Adaptée au contexte des Lumières, cette perspective permet conceptuellement d'aller au-delà d'oppositions artificiellement construites qui hantent toujours les grilles de lecture de l'historiographie. Elle ôterait d'emblée, et à titre d'exemple, la difficulté qu'il y a à concevoir certaines réalités effectives, telle la mixité idéologique des salons, où se côtoient Philosophes et antiphilosophes, et qui ne s'accommode jamais des dichotomisations dessinées par les historiens. Si la clôture des querelles, par accommodement (*consensus*) ou par l'arrêt arbitraire d'autorités (*verdict*) – en ce compris celle éventuellement conférée au public – constitue un trait caractéristique permettant de suivre la temporalité et la dynamique propres des

---

[50] Alexis TADIÉ, « Rapport scientifique final » du projet ANR AGON : http://www.agon.paris-sorbonne.fr/fr/ressources-en-ligne/comptes-rendus/rapport-final-programme-agon.

[51] Voir le regard que porte Ruth Amossy sur les œuvres de Perelman, Olbrechts-Tyteca, Habermas et les développements de la logique informelle, de l'école de pragma-didactique, etc. (*op. cit.*, pp. 18-29).

[52] *Id.*, p. 29.

[53] *Id.*, pp. 22, 29.

[54] Cité par Siegfried KRACAUER, *L'histoire. Des avant-dernières choses*, Paris, Stock, 2006, p. 66.

[55] Christophe PROCHASSON, Anne RASMUSSEN, *op. cit.*, p. 8.

[56] Supplément de janvier à la *Revue de métaphysique et de morale* (1894), cité par Christophe PROCHASSON, Anne RASMUSSEN, *id.*, p. 8.

[57] Selon les termes de la critique de Pierre-André Taguieff à l'égard de la nouvelle rhétorique de Perelman, cités par Ruth AMOSSY, *op. cit.*, p. 37.

querelles, la mobilisation des institutions mais aussi la construction des autorités [58], le biais de la polémique permettrait aussi de ne pas clore trop rapidement des différends en définitive restés ouverts [59], soit de renouer, au sens de Protagoras, avec « l'affaire de la sophistique », « en posant l'existence d'une rationalité relative aux époques et aux cultures, source de dissensions insurmontables, et en montrant que ces désaccords sont la règle plutôt que l'exception » [60] :

> L'affaire de la sophistique était de confronter les *antilogies* ou raisons opposées […] en admettant qu'elles peuvent être inconciliables et indépassables sans que l'une soit « vraie » et l'autre « fausse » […]. [Cette thèse] semble dire que les controverses politiques et sociales sont polarisées en raisonnements antilogiques, opaques l'un à l'autre car illogiques l'un à l'autre […] [61].

La critique qu'adresse, en réexaminant « la sphère publique », Kendall Phillips à une rhétorique sociale qui préfère, aujourd'hui, aux États-Unis, « ignorer la diversité croissante des discours, des raisons, des rationalités et des arguments » pourrait, *mutatis mutandis*, être transférée aux acquis de nos disciplines. En revanche, « si la dissension peut-être arrachée au rôle d'opposition et de subordination au consensus auquel elle est limitée, on pourra aborder sérieusement les questions de diversité, de différence et de désaccord » [62]. Dans le contexte moderne envisagé par Irailh, comme dans le nôtre, la dissension de manière générale est porteuse d'une valeur heuristique, générant de la compréhension et du savoir, selon un large spectre lexical qui se déploie depuis la discussion jusqu'à la controverse en passant par la dispute ou la querelle, avec des fonctions diverses visant « l'établissement de la vérité », la « persuasion » ou la « victoire » [63]. Depuis les travaux menés, entre autres, au sein du projet ANR AGON – « La dispute : cas, querelle, controverse et création à l'époque moderne », cette polysémie, qui oriente inévitablement les questionnements, est heureusement mieux comprise, en lien avec les processus de création [64]. Quant à

---

[58] Antoine Lilti, *op. cit.*, pp. 25-27.

[59] N'est-ce pas là aussi le sens de cette « position intermédiaire » que Lilti observe à travers les analyses d'Hélène Merlin pour qui « les engrenages polémiques ne témoignent pas seulement du fonctionnement politique du monde littéraire, mais 'révèlent' des oppositions esthétiques et philosophiques dont les enjeux sont toujours les nôtres » (*op. cit.*, § 6). Sur ce point, voir également Cyril Lemieux, « À quoi sert l'analyse des controverses ? », dans *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle, op. cit.*, pp. 207-208.

[60] Ruth Amossy, *op. cit.*, p. 33.

[61] Marc Angenot, *Le dialogue de sourd. Traité de rhétorique antilogique*, Paris, Mille et une nuits, 2008, p. 43.

[62] Kendall R. Phillips, « The Spaces of Public Dissenssion : Reconsidering the Public Sphere », *Communication Monographs*, 1996, vol. 63, pp. 231-248, cité dans Ruth Amossy, *op. cit.*, p. 38.

[63] *Id.*, p. 40.

[64] Nous renvoyons ici à la banque de données du site (http://base-agon.paris-sorbonne.fr/recherche-querelles?keys=controverse&=Apply) ainsi qu'au compte rendu du colloque inaugural « La dispute : cas, querelles, controverses à l'époque moderne (France-Angleterre) » (Oxford, 2011), en particulier à l'intervention de Kate Tunstall pour l'approche terminologique des dictionnaires anciens et à celle de Wes Williams étudiant la notion de « cas » : http://www.

la polémique, loin de constituer un genre de discours, elle consiste tout au plus en une modalité argumentative parmi d'autres que l'on peut situer à l'extrémité d'un continuum où l'intensité va croissant : un pôle qui vise la persuasion sans attaquer les positions adverses, le stade médiant de l'argumentation, comprise comme « échange réglé de thèses antagonistes » et le « choc » proprement dit de ces thèses dont relève la polémique [65]. Il convient aussi de se garder de confondre le discours polémique, l'échange polémique et la polémique au sens large qui concerne « l'ensemble des interventions antagonistes sur une question », à un moment déterminé.

> Dans ce contexte, la polémique – qui gère les conflits sur le mode du choc des opinions contradictoires – ne permet pas tant d'aboutir à un accord, que d'assurer un mode de coexistence dans une communauté déchirée entre des positions et des intérêts divergents. C'est que dans sa virulence et ses excès mêmes, elle permet aux participants de partager le même espace sans recourir à la violence physique – et cela, jusque dans les cas de dissension profonde où les prémisses sont trop différentes pour autoriser un partage de la raison. Elle remplit de ce fait des fonctions importantes qui vont de la possibilité de la confrontation publique au sein de tensions et de conflits insolubles, à la formation de communautés de protestation et d'action publique [66].

Puisse ce volume, dans sa diversité et au-delà des cas étudiés, convaincre, si cela s'avérait toujours nécessaire, que « l'étude de la matérialité du langage, la circulation des énoncés et la construction des arguments en contexte » [67] permettrait de mieux cerner la logique de polémiques parfois complexes et qu'ont longtemps dérobées au regard du scientifique des catégories radicalement et hâtivement construites. L'examen des silences et de l'oralité – vraie et prétendument simple, sans sophistication, ou feinte et construite – qui accompagnent les interventions des protagonistes féminines (enseignantes, mystiques, auteures, épistolaires, créatures de fiction, …) offre également un pendant au seul continent émergé d'une apologétique officielle et préservée des dégâts du temps, alors que la défense de la foi fut pour l'essentiel déclinée oralement, à travers l'éducation, au gré des diverses formes de sociabilité et du *dialogue*, à travers l'emprise des sermonnaires, etc. Il s'agit moins toutefois ici de rompre strictement avec les catégories que d'éclairer la dynamique qui les a portées au jour. En s'attardant sur les usages féminins, souvent peu attendus en termes de prise de parole volontaire, d'engagement ou de typologie discursive, il convient, complémentairement, de faire évoluer les paradigmes traditionnels et de restituer aux catégories mentales qui constituent l'outillage de la critique littéraire et philosophique, la souplesse qui caractérise le déplacement et l'hybridité des concepts qu'elles accompagnent. Porteuses de nouveaux développements, ces *Femmes des Lumières, femmes apologistes* souhaitent ramasser plusieurs perspectives en faisceaux féconds et susciter de plus amples investigations à travers un corpus encore mal connu dont l'étude renouvellera à coup sûr notre perception de la modernité.

---

agon.paris-sorbonne.fr/sites/default/files/compte-rendus/cr_colloque_agon_lancement.pdf. Voir également Ruth Amossy, *op. cit.*, pp. 45 *ss*.

[65] Ruth Amossy, *id.*, pp. 74, 70.

[66] *Id.*, p. 13.

[67] *Id.*, p. 207.

Lectures de religieuses de la Contre-Révolution
La bibliothèque parisienne des Filles du Cœur de Marie [1]

Sarah Barthélemy

Introduction

Comme le notait récemment Della Sudda [2], l'historiographie du genre a peu pris en considération les mouvements féminins conservateurs. Après la Révolution française, la reconquête catholique se fonde sur l'Église, les classes populaires et les femmes [3]. En reprenant les actions et réactions des femmes pour la défense de la foi, en particulier celles qui choisissent d'entrer dans la vie religieuse, il s'agira de comprendre la tension entre la volonté de préserver la foi et celle de se conformer à ses cadres institutionnels.

De nouvelles formes de vie religieuse sont expérimentées dans ce contexte de suppression des instituts religieux par des acteurs soucieux de répondre à la remise en question du christianisme et de lutter contre la Révolution. Parmi eux, deux sociétés inspirées par le modèle jésuite, les Filles du Cœur de Marie et les Prêtres du Cœur de Jésus [4], fondées conjointement en 1791 par une femme de la haute aristocratie

---

[1] Je voudrais remercier Silvia Mostaccio (ucl), dont l'aide bienveillante a rendu possible l'écriture de cet article.

[2] Magali Della Sudda, « Réseaux catholiques féminins. Une perspective de genre sur une mobilisation transnationale », *Genre & Histoire*, 2013, n° 12-13 (https://genrehistoire.revues.org/1872).

[3] Daniele Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Rome, Viella, 2001.

[4] Leur histoire commune prend fin après la restauration de la Compagnie de Jésus, qui voit disparaître les Prêtres du Cœur de Jésus (ils renaîtront sous la forme d'institut séculier au xxe siècle). Voir André Rayez, *Formes modernes de vie consacrée*, Paris, Beauchesne, 1966.

française, Adélaïde-Marie Champion de Cicé [5] et son directeur jésuite Pierre de Clorivière [6], appelé à restaurer la Compagnie de Jésus en France après 1814. Les deux projets, dont l'objectif est de sauver la vie religieuse en secret, sans que les membres des sociétés portent de signe distinctif de leur engagement, sont approuvés en 1790 par l'Ordinaire de Saint-Malo [7]. Dans le cas des Filles du Cœur de Marie, cette perspective mène à une ouverture à l'apostolat sous toutes ses formes (allant de l'éducation à l'orphelinat, en passant entre autres par les retraites, les missions et, j'y reviendrai, les bibliothèques).

La recherche par les femmes d'instruments d'action religieuse adaptables à leur volonté de s'approprier de nouveaux espaces, s'inscrit dans le contexte plus large du XIXe siècle [8] – ce fameux siècle de l'explosion des congrégations féminines à supérieure générale, pour reprendre l'expression de Langlois [9]. La période de fondation des Filles du Cœur de Marie apparaît comme un moment charnière, où coexistent à la fois une déprise religieuse et une christianisation de masse [10]. Mobiliser la notion d'apologétique comme réponse aux Lumières dans un tel contexte ne répond pas à la chronologie des Filles du Cœur de Marie ; c'est bien dans la perspective du XIXe siècle qu'est comprise ici l'apologétique. Puisque tout discours qui contient une apologie de la foi chrétienne peut être qualifié d'apologétique, les *Constitutions* et documents normatifs de la société [11] des Filles du Cœur de Marie entrent dans la facette de l'apologétique qui travaille vers l'extérieur, contre les attaques, les négations et

---

[5] Adélaïde-Marie Champion de Cicé est née en 1749 à Rennes, dans une famille de la haute aristocratie française. Elle rencontre Clorivière en 1787 et fonde les Filles du Cœur de Marie en 1791. Elle est incarcérée en 1799 puis libérée, avant de répondre de ses actes « religieux » durant un procès en 1801, au terme duquel elle sera acquittée. Elle meurt en 1818 à Paris. Voir la notice de Maria Luisa RAMERI, « Cicé, Adélaïde Champion de », dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Rome, Edizioni Paoline, 1975, vol. 2, col. 1020-1021.

[6] Pierre-Joseph Picot de Clorivière est né en 1735 à Saint-Malo, dans une famille noble. Il devient jésuite à la veille de la suppression de la Compagnie de Jésus. Malgré son désir d'être envoyé en mission, il reste en Europe, rencontre Cicé à Dinan et fonde les Prêtres du Cœur de Jésus et les Filles du Cœur de Marie en 1791. Après 1814, il se voit confier la tâche de reconstruire la Compagnie en France. Il meurt à Paris en 1820. Voir la notice d'Hugues BEYLARD, « Clorivière, Pierre-Joseph Picot de », dans Charles O'NEILL et Joaquin DOMINGUEZ e.a. (éds.), *Diccionario historico de la Compañia de Jesus : biografico-tematico*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, vol. 1, pp. 828-829.

[7] Voir Maria Luisa RAMERI, « Figlie del Cuore di Maria », dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, *op. cit.*, 1976, vol. 3, col. 1570-1573.

[8] Voir Silvia MOSTACCIO, « Donne, clero e modello ignaziano. Riletture di genere delle pratiche di governo gesuite tra Rivoluzione e Restaurazioni », dans « In unum corpus coalescerent ». La Compagnia di Gesù dalla Soppressione (1773) alla Ricostituzione (1814), actes du colloque de Rome (6-8 novembre 2014), Rome, Università Gregoriana (à paraître).

[9] Claude LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin : les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984.

[10] Éric SUIRE, *Sainteté et lumières. Hagiographie, spiritualité et propagande religieuse dans la France du XVIIIe siècle*, Paris, Champion (« Bibliothèque d'histoire moderne et contemporaine », 36), 2011, p. 16.

[11] L'utilisation du terme « société », trouvé dans les sources, fait référence à une communauté de femmes religieuses ayant prononcé des vœux simples, non définitifs.

l'irréligion. Défini comme le « témoignage rendu par la conscience chrétienne à la vérité du christianisme, la tentative de transmettre le message chrétien à des contemporains, dans un contexte culturel précis » [12], l'apologétique à repenser du XIXe siècle se présente presque comme un devoir aux chrétiens de l'après Révolution française – la manière d'argumenter traditionnellement, propre au XVIIIe siècle, a perdu toute efficacité [13]. La foi chrétienne doit répondre à de nouvelles attaques (notamment le progrès des sciences, le développement de l'exégèse historico-critique et l'essor du positivisme), et dépasser les Lumières et les anti-Lumières. Dans le contexte de la Terreur, ces femmes contre-révolutionnaires utilisent les normes religieuses pour construire leur action ; elles ont intégré les revendications tant des Lumières que des anti-Lumières (les pratiques qu'elles veulent mettre en place ont précisément été rendues possibles par le combat de femmes qui n'étaient pas spécialement catholiques et s'inscrivaient au sein des Lumières). Leur distance par rapport à l'apologétique du XVIIIe siècle s'explique par leur appartenance à ce long XIXe siècle, tandis que leur proximité avec les questions posées par les femmes révolutionnaires – qui n'ont pas été résolues – s'explique par leur appartenance à cette chronologie rapide voyant se succéder Révolution, Terreur et, plus tard, Restauration [14].

Les Filles du Cœur de Marie vivent « dans le monde » pour porter chez « leurs ennemis » la lumière du christianisme. Quelles sont les mises en pratique des normes qu'elles se sont données ? Quelles sont les conditions intellectuelles de leur action ? Leurs statuts et règles incitent à la pratique de la lecture. Leur combat idéologique est-il soutenu par des lectures particulières ? Quels ouvrages nourrissent leurs réflexions ? La reconstitution de la bibliothèque des premières Filles du Cœur de Marie à Paris permettra d'étudier les choix et les parcours effectués en matière de livres, afin de déterminer l'approche de la vie spirituelle et intellectuelle de la maison parisienne. Une fois les lignes directrices dégagées, il sera possible de situer les Filles du Cœur de Marie par rapport à la littérature apologétique.

« Vivre dans le monde »

Dès ses débuts, l'apologétique est constituée pour la défense de la foi chrétienne ; au fil des siècles ce sont « les formes et les méthodes qui se renouvellent, afin de s'adapter à l'esprit du temps » [15]. Si en France, l'on peut considérer que le paroxysme de la crise à laquelle s'efforce de répondre l'apologétique se situe dans la seconde

[12] Pierre-Yves KIRSCHLEGER, « Défendre le christianisme en France au XIXe siècle », *Histoire, économie et société*, 2002, vol. 21, n° 1, p. 30.

[13] *Ibid.*, p. 32.

[14] Sur cette question d'une double chronologie pour les années charnière entre le XVIIIe siècle et le XIXe siècle, voir Silvia MOSTACCIO, Marina CAFFIERO, Jan DE MAEYER, Pierre-Antoine FABRE, Alessandro SERRA (éds.), *Échelles de pouvoir, rapports de genre : femmes, jésuites et modèle ignatien dans le long XIXe siècle*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain (« L'atelier d'Érasme »), 2014.

[15] Sylviane ALBERTAN-COPPOLA, « Apologétique », dans Michel DELON (éd.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, pp. 107-110 et « Apologetics », dans Alan C. KORS (éd.), *Encyclopedia of the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 58-63.

moitié du XVIIIe siècle [16], le besoin de défendre le christianisme reste toutefois pressant après la Révolution. La suppression des vœux et des instituts religieux par la Constituante amène d'autres types de résistance que celle des livres. Il n'est plus question de professer ouvertement sa foi : c'est par les actes et non l'écrit qu'Adélaïde de Cicé et Pierre de Clorivière vont lutter contre la Révolution. Elle est la benjamine d'une fratrie de douze enfants, au sein de la famille Champion de Cicé, originaire de Bretagne et désargentée [17], comprenant plusieurs figures importantes du monde religieux et politique de la fin du XVIIIe siècle. Fille de Jérôme-Vincent Champion de Cicé, capitaine des dragons au régiment de Bretagne, elle compte parmi ses frères Jean-Baptiste-Marie Champion de Cicé, évêque d'Auxerre, Louis-Toussaint Champion de Cicé, comte (qui habita Paris à l'hôtel Cicé rue Ville-l'évêque), Augustin-Marie Champion de Cicé, capitaine du régiment d'infanterie du roi, et Jérôme-Marie Champion de Cicé [18], garde des sceaux de Louis XVI, archevêque de Bordeaux puis d'Aix (après le Concordat). Cette proximité avec des hommes occupant des positions importantes témoigne des réseaux à l'œuvre, hostiles à la constitution civile du clergé.

Quoiqu'ayant eu l'inspiration de créer une congrégation, ce n'est que sous la direction de Clorivière que Cicé parvient à mener son projet à terme. C'est lui qui rédige le plan de la Société et ensemble, ils parviennent au projet final de deux sociétés religieuses, les Filles du Cœur de Marie et les Prêtres du Cœur de Jésus, appelées à suppléer les autres ordres religieux sous de nouvelles formes – les deux sociétés resteront en dehors du décret de proscription de 1803 grâce à l'intervention de Jérôme de Cicé [19].

> n° 25. Comme le monde aura toujours, ainsi que notre Seigneur l'a prédit, de la haine pour le christianisme, et qu'il est impossible de prévoir à quels excès peuvent se porter un jour l'irreligion et l'impiété, toujours croissantes, la Société du Cœur de Marie doit être une pépinière de vierges et même de martyres, qui préféreront s'il le faut verser leur sang et souffrir toutes sortes d'affronts et de tourmens plutôt que de rien faire contre l'honneur de Jésus-Christ et de sa très sainte Mère [20].

Une fois les vœux prononcés, les Filles du Cœur de Marie ne portent aucun signe extérieur de leur engagement religieux, gardent leur profession, ne quittent pas leurs familles. Il n'y a pas de maison commune, mais des réunions des membres, recrutées

---

[16] Albert MONOD, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1820*, Paris, Alcan, 1916.

[17] François CADILHON, « Jérôme-Marie Champion de Cicé : vivre en archevêque à la fin du XVIIIe siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1993, n° 202, pp. 47-62.

[18] Jérôme-Marie Champion de Cicé est né à Rennes en 1755. Il devint évêque de Rodez puis archevêque de Bordeaux (1781), et fut nommé garde des sceaux par Louis XVI. Il siégea à la Constituante jusqu'à sa dissolution. Il refusa de prêter serment et émigra. À son retour en 1802, il devint archevêque d'Aix, où il mourut en 1810. Voir la notice « Champion de Cicé (Jérôme-Marie) », dans la *Biographie universelle ancienne et moderne*, Bruxelles, H. Ode, 1843-1847, vol. 4, p. 222.

[19] Henri-Raymond CASGRAIN, *La Société des Filles du Cœur de Marie d'après ses annales*, Paris, Devalois, 1899, vol. 1, p. 409.

[20] *Statuts des Filles du Cœur de Marie*, Paris, Poussielgue-Rusand, 1828 (2e éd.), p. 27.

dans les milieux modestes comme aristocratiques. Les Filles du Cœur de Marie sont au nombre de 267 en 1799 [21].

> 3. Mais afin que cette société religieuse puisse avoir quelque consistance au milieu du monde il est nécessaire qu'elle en soit en quelque façon comme indépendante, et qu'en même temps elle ne trouble en aucune manière l'ordre civil. La première règle demande qu'elle n'ait rien à l'extérieur qui distingue celles qui seront de cette société ; la seconde que pour entrer dans cette société il ne soit pas nécessaire de changer son genre de vie ni de quitter sa famille. On pourra y être reçu de quelque état qu'on soit, pourvu que cet état ne soit pas incompatible avec la pratique des conseils évangéliques, les règles et les devoirs de la société [22].

Concrètement, les Filles du Cœur de Marie s'engagent, selon leur âge et leurs capacités, dans des activités de soin des malades, d'éducation des enfants (quelques années après la fondation, sous l'impulsion de deux Filles du Cœur de Marie), au soulagement des pauvres et à la prière.

Pour combattre les idées révolutionnaires, Cicé et Clorivière veulent glisser dans le monde le ferment religieux ; si les Filles du Cœur de Marie ne sont pas séparées du reste des citoyens par l'uniforme ou la vie en communauté, elles pourront préserver la société. Si ceux que les deux fondateurs veulent atteindre (« ceux qui sont en garde contre tout ce qui porte plus ou moins ostensiblement les livrées de Notre Seigneur » [23]) ne sont pas conscients du statut religieux des Filles du Cœur de Marie présentes au sein de leur entourage, ils seront davantage ouverts à la discussion [24]. De même, le secret permet un travail discret, pour « paralyser les mauvaises tendances » des administrations civiles et des milieux hostiles à la religion [25]. Comme l'a montré Gallo à propos des membres de la Compagnie de Jésus restaurée, le secret dans le contexte socio-politique français ne doit pas nécessairement être compris comme une vérité cachée à découvrir, mais davantage comme une « pratique qui détermine l'organisation des relations entre les membres d'un groupe minoritaire » [26]. Ce groupe

---

[21] André Rayez, « Filles du Cœur de Marie », dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Paris, Letouzey et Ané, 1968, vol. 17, col. 20-24.

[22] *Statuts des Filles du Cœur de Marie*, *op. cit.*, pp. 8-9.

[23] Archives secrètes du Vatican : Congr. Vescovi e Regolari, Istituti Femminili, busta 5, Parigi, Figlie del Cuore di Maria, Note sur la société des Filles du Cœur de Marie (1889).

[24] *Ibid.* : « Près des pécheurs, des malades riches ou pauvres, une femme en qui rien ne décèle une vie différente de la vie de tout le monde, peut dire et faire ce qui ne serait ni écouté, ni supporté de la part d'une personne connue comme consacrée à Dieu ».

[25] *Ibid.* : « Vis-à-vis des administrations civiles, si souvent hostiles au bien, elle obtient, soit par elle-même soit par les siens, ce qui serait certainement refusé à une Sœur. Elle-même peut appartenir, parce qu'elle paraît n'être qu'une femme ordinaire, à des administrations dans lesquelles, par une influence continue, elle paralysera les mauvaises tendances, soutiendra les bonnes volontés, encouragera les efforts en s'y associant, avertira au besoin ceux qui ont le pouvoir d'empêcher le mal ».

[26] Anne-Sophie Gallo, « L'interdiction du théâtre scolaire dans les petits séminaires jésuites : mentalités et représentations au temps du rétablissement de la Compagnie de Jésus sous la Restauration », *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 2014, n° 2, pp. 348-349.

minoritaire, les Filles du Cœur de Marie – et les Prêtres du Cœur de Jésus – construit son identité sur ce secret, pris tant comme forme d'action que de socialisation.

Cette nouvelle forme de présence religieuse vient renforcer l'arsenal mis en place par l'Église pour retrouver des fidèles. Elle sera toutefois problématique d'un point de vue institutionnel, précisément à cause de ses caractéristiques uniques (pas de vie en communauté, pas d'habit religieux, l'éloignement des Supérieures et de leurs sujets, etc.) [27].

Les statuts de la société mettent en exergue les différents moyens qui sont mis en œuvre pour parvenir à leur objectif :

> 8. La perversité du siècle, les dangers qu'on y court, le désir de réparer les outrages faits à la majesté divine sont des motifs bien puissans pour nous porter maintenant plus que jamais à la pratique de la perfection.
>
> La pratique de la perfection exige d'abord de nous que nous embrassions les moyens qui ne peuvent manquer de nous conduire à l'état le plus parfait si nous y avons souvent recours, et si nous nous en servons comme il faut. Ces moyens sont la prière, la messe de chaque jour, la communion fréquente, la confession de chaque semaine, la présence de Dieu, les actes intérieurs, des pratiques particulières de dévotion, la retraite de chaque année, l'exercice des vertus solides, des lectures de piété, l'examen de conscience, un règlement de vie [28].

La lecture occupe une place importante, quotidienne, dans la vie des Filles du Cœur de Marie. Au-delà de cet aspect institutionnel, les lettres des premières Filles du Cœur de Marie montrent une pratique régulière de la lecture, même avant d'entrer dans la société. Par exemple, Mlle Amable Chenu affirme qu'elle lit Bourdaloue pour se préparer à entrer dans la vie religieuse [29]. Cicé elle-même, lorsqu'elle est troublée, recherche la paix par la lecture de livres propres à sa position ; quelque chapitre du chrétien intérieur « qui traite du bonheur de suivre Jésus-Christ par la voie de la croix et du courage qu'il faut avoir à sa suite » [30].

Après l'entrée dans la société, c'est la supérieure qui détermine les lectures :

> Les Filles du Cœur de Marie feront tous les jours, autant qu'elles le pourront, quelque lecture de piété, et regarderont cette pratique comme très utile à l'âme. De bons livres éclairent l'esprit et échauffent le cœur ; Dieu même y parle dans le silence, et l'âme qui l'écoute avec docilité en retire les plus grands avantages. Il faut en lisant éviter l'empressement et la curiosité ; il faut lire pour devenir meilleur et non pour devenir savant, plutôt pour soi que pour autrui ; il vaut mieux lire peu et se pénétrer

---

[27] *Ibid*. Plusieurs recours à Rome prendront place pendant le XIXe siècle, afin de déterminer si la forme de la société peut valablement être considérée comme une forme de vie religieuse.

[28] *Statuts des Filles du Cœur de Marie*, *op. cit.*, pp. 37-38.

[29] « Je me préparais à entrer dans la vie religieuse et, dans cette vue, je lisais le P. Bourdaloue et les Héroïnes Chrétiennes. Ces lectures nous donnèrent, à ma sœur et à moi, ainsi qu'à une amie, l'idée de former une petite société que nous nommâmes 'la perfection' ». Citée par Henri-Raymond CASGRAIN, *op. cit.*, vol. 1, p. 231.

[30] « Les lectures m'ont quelquefois rappelée à la soumission et à l'abandon à la volonté de Dieu » : lettre de Marie-Adélaïde Champion de Cicé à Clorivière (juillet 1788), citée dans *id.*, vol. 1, pp. 65-66.

> davantage de ce qu'on lit. Pour le choix des livres il faut consulter sa supérieure, et ne lire que ceux qu'elle aura permis » [31].

Celle-ci s'assure de la qualité des ouvrages de piété, dont elle exclut les poésies profanes, les comédies, les romans et les livres d'amusement [32]. Toutefois, le *Manuel à l'usage des filles de la société du Cœur de Marie* de 1818 livre plusieurs recommandations de lecture [33] :

> La Perfection Chrétienne de Rodriguès
> Les Méditations du Père Dupont
> Les Réflexions Spirituelles du Père Neveu
> La Vie des Saints, corrigée par Mesengui
> La Vie de St. Ignace de Loyola
> La Vie de St. François Xavier
> La Vie de St. François Régis
> L'Imitation de Jésus
> Le Combat Spirituel
> Instruction familière sur l'Oraison mentale, par le Père Crasset
> Considérations sur l'exercice de la Prière et de l'Oraison
> Le Catéchisme de Montpellier, corrigé par Charancé [34].

La liste s'enrichit au fil du temps, comme l'atteste la version de 1862 [35]. La correspondance entre Clorivière et Cicé révèle peu de recommandations précises,

---

[31] « Règles de conduite des Filles du Cœur de Marie » (« DIXIÈME MOYEN. Des lectures de piété »), dans *Statuts des Filles du Cœur de Marie*, *op. cit.*, p. 52.

[32] *Id.*, pp. 72-73 : « 5. Il y a une autre manière d'instruire qu'il ne faut pas négliger, c'est celle qui se fait par le moyen des livres. On a déjà dit que les Filles du Cœur de Marie auraient recours à leurs supérieures pour savoir les livres dont elles doivent faire usage. Celles-ci auront soin de leur recommander les livres qui conviendront le mieux à leur état et à leurs dispositions ; elles ne recommanderont pas aisément les livres dont elles n'auraient qu'une connaissance superficielle, ou dont une personne recommandable par sa piété et par sa science ne leur aurait pas certifié la bonté. Tout livre d'un auteur suspect pour sa foi ou pour ses mœurs, quelque bon qu'il puisse paraître, leur sera suspect, et elles en éviteront avec soin la lecture. Elles auront en horreur toute espèce de livre qui pourrait altérer dans elles la pureté de la foi et des mœurs. Elles s'interdiront entièrement, comme dangereuse et nuisible, la lecture des poésies profanes, comédies, romans et autres livres de pur amusement, et ne liront que rarement et avec circonspection les gazettes et autres brochures qui contiennent les nouvelles politiques. Afin de se détourner de ces sortes de lectures il y aura en chaque lieu un choix des meilleurs livres de piété, en assez grande quantité pour que chacune y trouve ceux qui lui conviennent davantage ».

[33] Seuls les deux premiers éléments de cette liste se retrouvent dans la bibliothèque parisienne des Filles du Cœur de Marie, ce qui pourrait être expliqué par la nature mobile et cachée de la bibliothèque ; la plus grande prudence s'impose toutefois par rapport à la liste réalisée pour cet article.

[34] *Manuel à l'usage des Filles de la société du Cœur de Marie*, [s.l.], 1818, p. 156 (« Note. Des livres dont la lecture est recommandée »).

[35] *Id.*, Paris, Ch. Douniol, 1862, pp. 200-201. Dans cette édition, trois livres supplémentaires sont recommandés : *Les Méditations du P. Nouet, intitulées : L'homme d'oraison*, *Le Catéchisme du P. Surin*, *Les Maximes Spirituelles du P. Guilloré.*

hormis celle de Rodriguez [36] (*Les exercices de la vertu et de la perfection chrétienne*) pour guider les pratiques de pauvreté et d'obéissance [37].

Considérée comme un moyen d'instruction, la lecture constitue une étape obligatoire de l'existence des Filles du Cœur de Marie, qui leur fournit les éléments nécessaires à sauver leur entourage.

> Elles feront souvent des actes de foi sur les différens articles de la foi, afin de les opposer à l'irreligion du siècle ; et chacune d'elles, selon sa capacité, sera instruite à fond des dogmes et de la morale de la religion, de manière qu'elle puisse aider à préserver les personnes de son sexe du venin de l'erreur [38].

Les Filles du Cœur de Marie ne remettent pas en question la faillibilité et la nécessaire modestie de leur sexe ; c'est pour le sauver de l'irréligion qu'elles concentrent leurs efforts. Quelles sont les lectures qui ont appuyé leurs actes de foi ? Comment s'est construite la bibliothèque des premières Filles du Cœur de Marie ? Quels ouvrages furent considérés comme nécessaires au rayonnement spirituel de la société ? À quel point leurs lectures sont-elles un reflet de la culture matérielle et intellectuelle post-révolutionnaire ?

Lectures

La société étant née sous la Terreur, le danger de conserver des traces écrites – preuves dangereuses de l'engagement religieux passable de guillotine – rend malaisée la compréhension du réseau gravitant autour des premières Filles du Cœur de Marie. L'étude de leur bibliothèque parisienne (dite de Mme de Saisseval, deuxième supérieure de la société) permet cependant de dresser un tableau des lectures des Filles du Cœur de Marie sachant lire [39]. Cette première bibliothèque au statut incertain est difficile à cerner, mais elle semble marquer le stade embryonnaire d'une pratique de gestion des bibliothèques par certaines Filles du Cœur de Marie [40].

---

[36] Livre disponible dans la bibliothèque parisienne des Filles du Cœur de Marie.

[37] Pierre Joseph PICOT DE CLORIVIÈRE, Adélaïde DE CICÉ, *Correspondance*, Marie-Louise BARTHÉLEMY (éd.), Paris, Beauchesne, 1997, vol. 2, p. 161.

[38] *Manuel à l'usage des filles de la société du Cœur de Marie* (1818), *op. cit.*, p. 73.

[39] L'étude qui suit n'est pas basée sur un catalogue imprimé ou un inventaire de l'époque – dont on imagine mal l'existence en raison du secret entourant la société. J'ai réalisé moi-même la liste de ces livres lors d'un séjour dans la maison-mère des Filles du Cœur de Marie à Paris, en 2012. Cette liste, pensée comme une reconstitution, n'est vraisemblablement pas exhaustive et il est possible que les livres aient été ajoutés par la suite, mais une majorité d'ouvrages contient le nom de Filles du Cœur de Marie des premières années (Adèle Picot, Cicé, Saisseval, etc.). Tous les livres issus de cette bibliothèque qui ont été pris en compte dans cet article ont été imprimés avant la mort de Mme de Saisseval en 1849.

[40] Henri-Raymond CASGRAIN, *op. cit.* (voir en particulier les vol. 2 et 3). En outre, parallèlement à la bibliothèque parisienne se développe un réseau de lecture en Bretagne : « À Madame des Bassablons revient, paraît-il, l'honneur d'avoir réuni dans sa maison de campagne la première assemblée des Filles de Marie de Bretagne. […] Madame des Bassablons prononça ses vœux au cours de l'année 1792. Son dévouement fut inappréciable pour les Filles du Cœur de Marie, à qui elle procurait toutes espèces de secours, leur prêtant des livres de piété, les

Le statut de cette bibliothèque de la rue Notre-Dame des Champs à Paris se situe à mi-chemin entre la bibliothèque privée et la bibliothèque collective de maison religieuse. Les Filles du Cœur de Marie ne vivant pas toutes en communauté et conservant les privilèges de leur rang, il est probable que cette modeste bibliothèque, quoique constituée à partir des livres de Mme de Saisseval (et d'autres Filles du Cœur de Marie des premières années) [41] avec quelques exceptions issues d'autres bibliothèques religieuses [42], remplissait également un rôle collectif, comme le suggèrent les *Règles communes pour les Filles du Cœur de Marie* [43]. Cette bibliothèque est par nature différente de celle des maisons religieuses établies avant la Révolution : fondée après la confiscation des biens, sa composition se module vraisemblablement à partir des restes de collections personnelles [44].

L'utilisation de cette bibliothèque et les pratiques de lecture sont difficiles à percer ; aucun registre de prêt ne permet de retracer les emprunts ou la circulation des livres parmi les Filles du Cœur de Marie [45]. De nombreux livres sont annotés, certains avec des traces écrites postérieures au XIXe siècle, ce qui suggère que la bibliothèque continua longtemps son objectif d'instruction. Les Filles du Cœur de Marie semblent avoir distribué et diffusé des livres (ainsi que des images pieuses et des crucifix) aux « indigents », aux militaires, aux matelots [46], ce qui peut expliquer l'absence de certains titres attendus dans la liste. Des similitudes sont à noter avec la société

---

réunissant chez elle pour leur faire donner des instructions par un prêtre qu'elle ne craignait pas d'abriter sous son toit […] » (*id.*, vol. 1, p. 191).

41 Environ un tiers des livres porte une annotation « Mme de Saisseval ».

42 Par exemple, on retrouve les mentions suivantes : « de la bibliothèque des Religieuses hospitalières du faubourg St Marcel » ou « Petit séminaire de Chavagne ». Adélaïde de Cicé vit dans la rue de la Cassette à Paris, à proximité directe d'un grand nombre de congrégations – avant leur suppression. Voir à ce sujet *Les fondations religieuses, état en 1790 et date de fondation* (Paul et Marie-Louise Biver, *Abbayes, monastères et couvents de Paris, des origines à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, 1970), dans http://paris-atlas-historique.fr/resources/implantation+religieuse+chronologie.pdf (consulté le 15 février 2016).

43 « Règles communes pour les Filles du Cœur de Marie », dans *Constitutions des Filles du Cœur de Marie*, Paris, Schneider et Langrand, 1841, p. 5 : « VIII. Que chacune donne à sa supérieure la liste des livres qui sont à sa disposition, et la consulte sur ceux dont elle peut se servir et ceux qu'elle peut prêter » ; p. 6. « X. […] les Filles de Marie doivent prendre les mêmes précautions pour empêcher qu'en cas de mort ces livres [les livres et papiers concernant la Société] tombent en d'autres mains que celles de la Société ».

44 Il aurait été intéressant de croiser la bibliothèque des Filles du Cœur de Marie avec la liste des livres de son frère émigré, Jérôme de Cicé. L'inventaire du mobilier de Jérôme de Cicé, réalisé en 1793, enregistre « 50 livres + 3 caisses », sans en fournir la liste – et il n'y aura pas de restitution, les livres étant restés à la bibliothèque municipale de Lyon (voir François Cadilhon, *op. cit.*, pp. 56, 60-61).

45 Les Filles du Cœur de Marie sont invitées à suivre des recommandations de lecture. À la fin du XVIIIe siècle, la lecture n'a pas encore tout à fait évolué vers une pratique orientée sur un lecteur qui lit ce qui satisfait ses besoins concrets, émotionnels, intellectuels, sociaux et privés. Voir Reinhard Wittmann, « Une révolution de la lecture à la fin du XVIIIe siècle ? », dans Guglielmo Cavallo et Roger Chartier (éds.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Seuil, 2001, p. 364.

46 Henri-Raymond Casgrain, *op. cit.*, vol. 1, pp. 224, 251, 254.

secrète *Amicizia Cristiana*, fondée à Turin en 1780 pour former l'élite intellectuelle catholique à contrer les écrits irréligieux, par la traduction et la diffusion de livres catholiques et contre-révolutionnaires, en impliquant tant les hommes que les femmes. Plusieurs figures emblématiques gravitent autour de cette société, depuis le jésuite von Diessbach [47], auteur du livre *Le chrétien catholique*, à Leopoldina Naudet [48], dont l'intérêt pour les « bonnes lectures » se retrouve dans sa bibliothèque personnelle, de plus de 1 700 volumes. La bibliothèque des *Amici*, dotée d'un catalogue tenu à jour, se divisait en trois parties : la première réservée à l'usage privé (et inamovible), la deuxième au prêt et la troisième aux livres à donner en cadeau [49].

Les volumes de la bibliothèque des Filles du Cœur de Marie retenus pour cette analyse sont au nombre de 230, soit 145 titres. Une telle taille semble plausible pour une collection de maison féminine (les maisons masculines ayant des collections bien plus étendues [50]). Le nombre des livres des bibliothèques des Visitandines en 1790, par exemple, varie entre 200 (Gray) et 2 000 volumes (monastère de Paris) [51]. La société naissante des Filles du Cœur de Marie s'efforçant de ne pas laisser de traces, la bibliothèque ne pouvait être que de taille modeste. La majorité des livres proviennent d'éditeurs de Paris (plus de 130 titres) et de Lyon (un peu moins de 50 titres), avec quelques exceptions issues du reste de la France et de l'étranger, comme Anvers, Liège ou Bruxelles.

Répondant directement à l'injonction des statuts de la société, la bibliothèque est en majorité composée de livres de piété, d'ouvrages d'ascétique ou de mystique, avec une ouverture sur d'autres domaines comme l'Écriture sainte et l'histoire ecclésiastique, comme c'est le cas pour les bibliothèques religieuses d'Ancien Régime de manière globale [52]. Un peu plus d'un tiers des titres sont signés par des jésuites (59 titres écrits par des pères de la Compagnie de Jésus), ce qui s'explique par la grande production de la Compagnie de Jésus en la matière [53]. En outre, la fondation

---

[47] Nikolaus von Diessbach, né en 1732 à Berne et décédé en 1798 à Vienne. Voir à son sujet la notice de Ferdinand Strobel, « Dies(s)bach, Nikolaus Joseph Albert von », dans Charles E. O'Neill *& al.* (éds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, *op. cit.*, vol. 2, p. 1119.

[48] Leopoldina Naudet, née à Florence en 1773 et décédée à Vérone en 1834, fondatrice des Sorelle della Sacra Famiglia. Voir Nello Dalle Vedove, « Naudet Leopoldina », dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, *op. cit.*, vol. 6, col. 251-254.

[49] Adriana Valerio, « Leopoldina Naudet, l'Amicizia Cristiana e la Bibbia : l'influenza dei gesuiti nell'apostolato del libro », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 2015, vol. 1, n° 167, pp. 79-109.

[50] Claude Jolly, « Unité et diversité des collections religieuses », dans Claude Jolly, *Histoire des bibliothèques françaises. Les bibliothèques d'Ancien Régime 1530-1798*, Paris, 1988, pp. 11-27 ; Dominique Varry, « Les bibliothèques monastiques en 1789 », dans Yves Krumenacker, *Religieux et religieuses pendant la Révolution (1770-1820)*, Lyon, Profac, 1995, t. i, pp. 121-141.

[51] Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *Regards sur les bibliothèques religieuses d'Ancien Régime*, Paris, Champion (« Histoire du livre et des bibliothèques », 11), 2014, p. 122.

[52] *Id.*, p. 141.

[53] Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris, au xviie siècle*, Genève, Droz, 1969, vol. 2, pp. 782-788.

des Filles du Cœur de Marie se veut d'inspiration ignatienne [54]. Peu de femmes se distinguent parmi ces auteurs spirituels masculins. Elles sont au nombre de trois : Mlle de la Vallière [55], Mme la comtesse de Carcado [56] et Mère Marie de l'Incarnation [57].

La composition de la bibliothèque [58] comprend une large majorité d'ouvrages de théologie si l'on prend en considération le classement défini en cinq grandes catégories (Théologie, Jurisprudence, Sciences & Arts, Belles-Lettres et Histoire) par Brunet à destination des libraires. Au sein de l'ensemble /Théologie/ (dans lequel se retrouve notamment le groupe de la Théologie catholique [59], constitué à partir d'une autre source que Brunet), c'est la /Théologie ascétique ou mystique/ qui se démarque nettement, avec des ouvrages de mystiques, des traités de théologie ascétique, des pratiques et exercices de piété, des méditations, des instructions chrétiennes, des règles et devoirs religieux. Cette /Théologie /est complétée par des livres d'/Histoire/, et plus précisément d'histoire ecclésiastique (vies de saints, histoires abrégées ou souvenirs).

La bibliothèque ne contient aucun livre de la fondatrice, en dehors des constitutions et des règles. Ni Cicé ni les premières Filles du Cœur de Marie ne semblent avoir composé d'ouvrages [60]. Seuls deux titres de dévotion de Clorivière ont trouvé leur place dans la bibliothèque : les *Neuvaines en l'honneur des saints de la Compagnie de Jésus* et la *Neuvaine en l'honneur de S. François Xavier, de la Compagnie de Jésus*, laissant ses autres œuvres de côté. Parmi les écrits de Clorivière, son *Projet de vengeance évangélique* [61], écrit après la suppression de son ordre, aurait eu sa place dans la bibliothèque comme un exemple de son désir de lutter contre les ennemis de la religion, où l'amour et la prière pour le salut des ennemis occupent une place centrale.

---

[54] Voir notre thèse en cours : « Genre et religion : appropriations du modèle jésuite par les femmes entre Révolution et Restauration ».

[55] *Réflexions sur la miséricorde de Dieu*, Paris, J.-J. Blaise, 1828. Il s'agit bien d'une édition sans la *Vie pénitente de Mme de La Vallière*, écrite par Mme de Genlis.

[56] *L'âme unie à Jésus-Christ dans le très-saint sacrement de l'autel, ou préparations et actions de Grâces pour la Sainte Communion*, Paris, Onfroy, 1789, 2 vol. Trois exemplaires des deux volumes se retrouvent dans la bibliothèque.

[57] *Retraites de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, religieuse ursuline, avec une exposition succinte du Cantique des Cantiques*, Paris, Vve L. Billaine, 1682.

[58] Il s'agira de mieux cerner la composition de cette bibliothèque en reprenant la méthode d'analyse des bibliothèques ecclésiastiques proposée par Froeschlé-Chopard, qui se base sur Brunet et sur le lettrage du catalogue de la Bibliothèque nationale de France (BNF) lorsque Brunet ne renseigne pas la référence concernée. Jacques-Charles BRUNET, *Manuel du libraire et de l'amateur de livres*, Paris, Firmin Didot frères, 1860-1865, 6 vol. Voir en particulier la table méthodique au vol. 6.

[59] La *Théologie catholique* correspond à la lettre D notée par la BNF, reprenant des retraites, œuvres spirituelles, lettres spirituelles, sermons, opuscules, etc.

[60] Le livre écrit par Mme la comtesse de Carcado (*L'Âme unie à Jésus-Christ dans le très-saint sacrement de l'Autel ou Préparations et actions de grâces pour la sainte communion, puisées dans l'Évangile des dimanches et des principales fêtes de l'année*, 2e éd. en 1789) n'est pas l'œuvre de la Fille du Cœur de Marie appelée Mme de Carcado, troisième épouse du comte de Carcado (restée veuve et entrée dans la société). Son auteure est en réalité la première épouse du comte de Carcado.

[61] Archives jésuites de la Province de France à Vanves, Fonds Clorivière, G. Cl. 112, 2.

Jurisprudence - Droit canonique
Sciences & Arts - Sciences physiques et chimiques
Histoire - Histoire des religions - Histoire ecclésiastique
Histoire - Histoire moderne - Histoire d'Italie
Théologie catholique
Théologie - Écriture sainte
Théologie - Liturgie
Théologie - SS. Pères
Théologie - Théologiens - Théologie scolastique et dogmatique
Théologie - Théologiens - Théologie catéchétique
Théologie - Théologiens - Théologie parénétique, sermons et homélies
Théologie - Théologiens - Théologie ascétique ou mystique
Théologie - Théologiens - Théologie polémique

Regroupement des titres selon les catégories d'Ancien Régime (n = 145)

Jurisprudence - Droit canonique
Sciences & Arts - Sciences physiques et chimiques
Histoire - Histoire des religions - Histoire ecclésiastique
Histoire - Histoire moderne - Histoire d'Italie
Théologie catholique
Théologie - Écriture sainte
Théologie - Liturgie
Théologie - SS. Pères
Théologie - Théologiens - Théologie scolastique et dogmatique
Théologie - Théologiens - Théologie catéchétique
Théologie - Théologiens - Théologie parénétique, sermons et homélies
Théologie - Théologiens - Théologie ascétique ou mystique
Théologie - Théologiens - Théologie polémique

Regroupement des titres selon les catégories d’Ancien Régime (n = 230)

Quelle est la place accordée à la lutte contre les Lumières dans la bibliothèque ? La catégorie *Théologie polémique* pointait déjà Nonnotte (*Dictionnaire philosophique de la religion*) et Guénée (*Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais*) mais ils ne sont pas les seuls apologistes parmi les auteurs. Qu'en est-il de la perception de ce combat ?

Lectures apologétiques

Il semble important de rappeler, au moment de discuter certains ouvrages en particulier, que l'analyse du contenu de la bibliothèque permet, au mieux, de rendre la « virtualité d'un choix de lectures » [62] en montrant les livres apologétiques qui ont été accessibles aux Filles du Cœur de Marie des premières années de la société.

En basant la recherche d'auteurs apologétiques sur l'ouvrage de Monod, quinze figures [63] émergent de la bibliothèque, allant de Tertullien à Guénée (au total, une vingtaine de volumes, ce qui représente un peu moins d'un onzième de la bibliothèque). Ce ne sont toutefois pas les ouvrages les plus connus de ces auteurs, majoritairement issus de la fin du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle, qui apparaissent parmi les livres. L'importance de ces ouvrages par rapport au reste de la production de leurs auteurs est assez inégale : certains titres sont de nature édifiante et s'adressent spécifiquement à des religieux (l'année du chrétien, l'âme fidèle), témoignant du mouvement entre apologétique et édification [64]. La présence notable d'ouvrages de Fénelon et de Bossuet (dans des éditions toutefois postérieures à leur mort) suggère un intérêt pour les querelles dogmatiques passées.

Ces livres sont bien apologétiques, mais ils ne répondent à aucune ligne apologétique précise et ne se cristallisent pas autour d'un aspect particulier de la lutte anti-Lumières (parmi ces livres de la bibliothèque, certains s'opposent à Voltaire – Nonnotte et Guénée ; d'autres mettent en exergue le désir de bonheur comme le

---

62 Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *op. cit.*, p. 121.

63 Choisy (*La vie de Madame de Miramion*), Bellarmin (*Du gémissement de la colombe ou de l'utilité des larmes*), Bossuet (*Lettres spirituelles*, *Opuscules*), Bourdaloue (*Retraite spirituelle à l'usage des communautés religieuses*, *Pensées*), Fénelon (*Œuvres spirituelles*, *De l'éducation des filles*), Tertullien (*Apologétique*), de la Rue (*Sermons pour le caresme*), Baudrand (*L'Âme fidèle, animée de l'esprit de Jésus-Christ par la considération sur les divins mystères*), Duguet (*Conduite d'une dame chrétienne pour vivre saintement dans le Monde*), Pallu (*Retraite spirituelle à l'usage des communautés religieuses*, *Du Saint et fréquent usage des sacremens de pénitence et d'eucharistie*, *Des fins dernières de l'homme*), Nonnotte (*Dictionnaire philosophique de la religion, où l'on établit tous les points de la Religion attaqués par les incrédules & où l'on répond à toutes leurs objections*), Griffet (*L'année du chrétien contenant des instructions sur les mystères et les fêtes*), Guénée (*Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais*), Alletz (*L'agronome. Dictionnaire portatif du cultivateur, contenant toutes les connaissances nécessaires pour gouverner les Biens de Champagne, et les faire valoir utilement, pour soutenir ses droits, conserver sa santé et rendre gracieuse la vie champêtre*), d'Orléans de la Motte (avis sur le *Tableau d'une vraie religieuse. Ouvrage utile aux directeurs de religieuses, aux religieuses et à celles qui veulent l'être*).

64 Albert Monod, *op. cit.*, pp. 488-489. Didier Masseau, « Quelques réflexions sur la crise de l'apologétique à la fin de l'ancien régime », dans Nicolas Brucker (éd.), *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce,* Berne, Peter Lang, 2010, pp. 375-390.

plus puissant de tous les principes de la foi chrétienne – Duguet, etc.). Ces quelques éléments montrent qu'à l'image d'autres maisons religieuses, les Filles du Cœur de Marie conçoivent leur encadrement dogmatique et spirituel comme une priorité, sur la base d'ouvrages de piété et d'ouvrages issus de la Contre-Réforme catholique, au final assez éloignés de la lutte contre l'irréligion du XVIII[e] siècle [65]. Il en va vraisemblablement de même pour leur action de diffusion de livres, puisque ce sont des ouvrages de piété et de dévotion (et non des ouvrages polémiques) qui sont distribués [66].

Conclusion

C'est par leur témoignage quotidien dans un monde qu'elles perçoivent comme étant devenu irréligieux, que les Filles du Cœur de Marie veulent redorer le blason de l'Église. Ces femmes engagées dans la vie religieuse des Filles du Cœur de Marie, qu'elles soient issues des milieux aristocratiques et familiers de l'apologétique [67], ou des milieux humbles [68], pensent leur Contre-Révolution en termes d'action et non de littérature ou de théologie. Ce n'est pas sur le terrain des philosophes et des penseurs qu'elles mettent leur action en place, c'est par leur présence « dans le monde ». La mise en place de ces pratiques de lecture impliquant des femmes issues de milieux différents reste à approfondir : il conviendrait de déterminer de quelle manière cette bibliothèque a été utilisée.

Retracer les orientations des ouvrages en leur possession ne répond pas à toutes les questions de l'histoire de la maison parisienne des Filles du Cœur de Marie, en particulier le rôle joué par la bibliothèque à l'intérieur de la société [69]. Il est cependant surprenant de voir la bibliothèque suivre les tendances des autres ordres religieux, alors même que les statuts des Filles du Cœur de Marie sont axés sur la lutte contre l'irréligion. Un effort de comparaison avec la bibliothèque idéale selon les *Nouvelles ecclésiastiques* pourrait peut-être amener de nouvelles pistes de réflexion.

C'est la sauvegarde de la foi chrétienne qui prime : malgré l'impossibilité d'intervenir dans les domaines sacramentel, liturgique ou magistral [70], les femmes créent de nouvelles formes de vie consacrée, tout en restreignant leur action dans

---

[65] Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD, « Le livre dans les bibliothèques ecclésiastiques. Livres pour croire et pour convaincre », dans Roland ANDRÉANI, Henri MICHEL et Élie PÉLAQUIER (éds.), *Des moulins à papier aux bibliothèques*, Montpellier, Université Paul-Valéry Montpellier III, 2003, pp. 527-545.

[66] Casgrain évoque du moins des « livres pieux » pour ces distributions (*op. cit.*, vol. 1, p. 102).

[67] Par exemple, l'archevêque d'Aix, frère d'Adélaïde de Cicé, côtoyait régulièrement Chateaubriand, Talleyrand, Choiseul, etc. (François CADILHON, *op. cit.*, p. 59).

[68] Toutes les femmes de la classe populaire n'étaient pas révolutionnaires. James F. MCMILLAN, *France and women, 1789-1914 : gender, society and politics*, Londres, Routledge, 2000, pp. 25-27.

[69] Dominique JULIA, « La constitution des bibliothèques des collèges. Remarques de méthode », dans Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD, *Livres et culture du clergé à l'époque moderne*, Paris, Société d'histoire religieuse de la France, 1997, pp. 145-161.

[70] Fabrice PREYAT, « Apologétique et anti-Lumières féminines : Prolégomènes », dans Fabrice PREYAT (éd.), *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines*, numéro thématique de la revue *Œuvres et critiques*, 2013, vol. XXXVIII, n° 1, p. 8.

le cadre établi par l'Église pour les personnes de leur sexe. Il s'agit d'innover sans remettre en question les limites arrêtées, afin de montrer par l'exemple la vigueur et la force du christianisme mis à mal par la Révolution.

Aventuras de Diófanes (1752)
Un avatar des *Aventures de Télémaque* écrit sous pseudonyme par Teresa Margarida da Silva e Orta

Luis Manuel A. V. Bernardo

Un premier roman féminin au Portugal

En 1750, l'année de la mort du roi Jean v, une œuvre intitulée *Máximas de virtude e de formosura, com que Diófanes, Clymenea, e Hemirena, príncipes de Tebas, vencérão os mais apertados lances da desgraça* est présentée à la censure. Le roman relate le périple des membres de la famille royale de Thèbes, jusqu'à leurs retrouvailles et leur retour dans la patrie : ils ont survécu à une tempête alors qu'ils se dirigeaient vers Délos afin d'unir leur fille Hemirena avec le prince de cette cité, Arnesto ; cette tempête a entraîné la mort de leur fils aîné et mené à la réduction en esclavage des autres membres de la famille, puis à leur dispersion. Approuvé par les censeurs, l'ouvrage a immédiatement été édité en 1752. Quatre autres éditions ont suivi au cours du XVIIIe siècle.

Le récit des différentes histoires, vécues par chaque personnage, est assuré au départ par un narrateur omniscient, qui se dédouble en analyste des processus psychologiques des personnages et s'érige en garant des valeurs morales et en juge de leurs actions et de leurs intentions respectives. Progressivement ce narrateur va pourtant céder la place à un récit à la première personne, produit par chacune des figures. Ce procédé contribue à la construction d'une unité romanesque par la confluence et l'agrégation des différentes perspectives autodiégétiques, subjectivement distinctes dans l'expression du *pathos*, mais qui s'accordent sur le plan de la morale. Cette écriture permet ainsi le recours à l'hypotypose et rend viable un processus différencié d'identification en fonction de la condition, du genre, du caractère et des péripéties vécues par chacun des personnages. Le narrateur réapparaîtra à l'issue du récit afin de saluer le retour au *statu quo ante* et pour consacrer les avantages tirés par chaque protagoniste. Cette stratégie narrative soutient à l'évidence un large dessein pédagogique, annoncé dès le titre de l'opuscule et dont la dimension moralisatrice est manifeste. Les discours

édifiants s'y succèdent en égrénant les mesures censées favoriser un gouvernement domestique et politique idéal tout en réservant aux femmes un rôle particulier.

Il s'agit en réalité du premier roman écrit par une femme, au XVIII[e] siècle, au Portugal [1] : Teresa Margarida da Silva e Orta, qui se dissimule derrière le pseudonyme féminin de Dorothea Engrassia Tavareda Dalmira, selon le recours aujourd'hui communément admis à un acronyme. Le « Prologue » prend bien soin d'insister à plusieurs endroits sur le genre de l'auteure :

> Et comme dans toute la matière, il convient aux sages de prévenir les imperfections, lorsque tu repèreras les erreurs qui défigurent cet ouvrage, rappelle-toi qu'il est écrit par une femme qui, dans la tristesse sombre de l'ignorance, soupire en prévenant certaines de la gravité de Stratonice, de la constance de Zénobie, de la chasteté d'Hippone, de la fidélité de Polyxène et de la science de Cornélie [2].

Née à Sao Paulo en 1711, fille d'un père émigré et d'une mère originaire d'une famille aisée du Brésil, Teresa Margarida da Silva e Orta arrive à Lisbonne à l'âge de cinq ans et y meurt en 1793. La publication de son roman, à près de quarante ans, souligne une maturité certaine et un aboutissement dans une vie qui nous est surtout connue par les archives judiciaires et les nombreux procès qui lui ont été intentés ou qu'elle a elle-même fait instruire : contre son père, d'abord, José Ramos da Silva – Provedor da Casa da Moeda, charge qu'il a achetée avec un pécule accumulé au Brésil ; pour avoir voulu épouser Pedro Moller contre la volonté paternelle, ensuite, et afin de récupérer la part d'héritage qui lui était refusée ; contre son frère aussi, Matias Aires – auteur de *Reflexoes sobre a vaidade dos homens*, œuvre importante dans le contexte culturel portugais, publiée la même année que les *Aventuras* –, pour les mêmes questions d'héritage ; contre divers créanciers, enfin, qui hypothéquèrent le moulin à sucre qu'elle détenait au Maranhão. Ces recours successifs à la justice révèlent également qu'elle s'était enfuie du couvent des Trinitaires où elle avait été éduquée ; qu'elle avait prétexté une (fausse) grossesse pour obtenir de l'Église l'autorisation de se marier ; qu'elle est devenue veuve à quarante-deux ans, alors qu'elle était mère de douze enfants. Les archives dévoilent aussi une mère protectrice et une administratrice diligente du noyau familial. Les épisodes les moins orthodoxes de ce parcours ne l'ont pas empêchée de fréquenter la cour, sans doute en raison du crédit qu'y détenait son beau-père et parce qu'elle a pu compter sur plusieurs amitiés solides parmi les courtisans. S'il fallait donc retenir un trait particulièrement significatif de sa biographie, dont on sait malgré tout peu de choses, ce serait la recherche, à l'abri de la juridisation de la société contemporaine, d'une voix propre et assumée, indépendamment de sa condition de femme. Et ce, autant pour faire valoir

---

[1] Sur les auteurs féminins modernes au Portugal, voir entre autres Vanda ANASTÁCIO (dir.), *Uma Antologia Improvável : a escrita das mulheres (séculos XVI a XVIII)*, Lisbonne, Relógio d'Água, 2013.

[2] Teresa Margarida DA SILVA E ORTA, *Aventuras de Diófanes*, Maria DE SANTA-CRUZ (éd.), Lisbonne, Editorial Caminho, 2002, p. 55. Il s'agit de notre édition de référence, désormais citée *AD* (nous traduisons). Sur cet ouvrage, on consultera également Maria DE SANTA-CRUZ, *Crítica e confluência em* Aventuras de Diófanes *(1752)*, thèse de doctorat présentée à la Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisbonne, 1990 (texte polycopié).

juridiquement ses irrévérences et faire reconnaître ce qu'elle jugeait être de son droit, que pour donner son avis sur des sujets de la sphère publique en ayant recours à la littérature. Sans doute conféra-t-elle, en bonne part, aux deux héroïnes de son roman les traits de son caractère.

Arrêtée en 1770, sur ordre du marquis de Pombal, pour avoir menti au roi afin de protéger son fils cadet, elle connut finalement les rigueurs du système judiciaire et rédigea, pendant les sept années de sa détention, trois ouvrages : *Poema épico-trágico dividido em cinco prantos, em que narra as desventuras sofridas desde a prisão inesperada aos infortúnios sucedidos no cárcere* ; la *Novena do patriarca S. Bento, patriarca do mosteiro onde ela permaneceu cativa*, et la *Petição que faz a presa à Rainha N. Senhora, feita em versos, em que narra a sua desdita e pede à rainha para que esta se compadeça dela* [3].

Publiées la même année que le *Prospectus* de l'*Encyclopédie* dirigée par Diderot et d'Alembert, les *Aventuras de Diófanes* suivirent non seulement le modèle des *Aventures de Télémaque* mais, surtout, transposèrent dans le contexte portugais la conception du monde défendue par Fénelon. L'auteure ficela l'ensemble grâce à un nombre significatif de considérations sur la condition de la femme et les bienfaits de l'éducation féminine, qui respectaient la ligne du *Traité sur l'éducation des filles* mais lui permettaient surtout d'offrir une présentation compacte des principales thèses morales, sociales et politiques avancées par le prélat.

Le modèle de *Télémaque* [4]

Le texte, qui participe et exploite la réception des *Aventures de Télémaque*, conjugue le roman à thèse avec le roman à clé, même si cette dernière dimension, rapidement épinglée par les lecteurs et responsable en partie du succès de l'œuvre au début, avait été désavouée par l'archevêque de Cambrai. Le texte portugais assume une intentionnalité illocutoire qui se rapproche du traité de morale et de politique et dénonce l'expectative pragmatique de faire valoir l'« espace référentiel » – les représentations véhiculées par le récit –, l'« espace de production » – le monde géré et défendu par le récit –, idéalement transposables dans l'« espace de l'interaction sociale » [5]. Dans le contexte portugais, où l'on débat constamment de l'importance des Lumières ainsi que des modalités idiosyncrasiques de leur adoption, on peut légitimement supposer

[3] Conceição Flores, « Teresa Margarida da Silva e Orta (1711-1793) », *Revista Convergência Lusíada*, Julho-Dezembro 2011, n° 26, p. 190. Ces textes constituent, par leur caractère autobiographique, une partie significative du corpus probatoire invoqué par ceux qui défendent l'attribution des *Aventuras* à Teresa Orta. Pour les détails et les sources de la biographie, voir, également de Conceição Flores, *As Aventuras de Teresa Margarida da Silva e Orta em Terras do Brasil e Portugal*, Natal, Opção Gráfica & Editora, 2006.

[4] Pour les lectures politiques et philosophiques de Fénelon, nous renvoyons aux ouvrages connus de Laurence Devillairs, *Fénelon : une philosophie de l'infini*, Paris, Cerf, 2007 ; Henri Gouhier, *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 2000 ; Olivier Leplatre, *Fénelon ou l'inquiétude du politique*, Paris, Hermann, 2015 ; Isabelle Trivisari-Moreau (dir.), *Lectures de Fénelon. Les* Aventures de Télémaque, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

[5] Voir Jean-Paul Bronckart, *Activité langagière, textes et discours*, Lausanne-Paris, Delachaux et Niestlé, 1996 (1re partie).

que les *Aventuras de Diófanes* avaient la prétention d'intervenir dans le débat public en proposant une orientation conservatrice, plus généralement associée à la notion des « anti-Lumières ». Nous aurons l'occasion de discuter plus loin de cette hypothèse mais il convient avant tout de mesurer l'étendue de la dépendance des *Aventuras* à la pensée de Fénelon et de cerner les modalités de leur réception.

Paradoxalement, les déclarations explicites de cette filiation dans le roman sont rares ; ce silence dénote sans doute la volonté de s'approprier un patrimoine culturel. Le premier indice de filiation est l'adoption du titre *Aventuras de Diófanes*, lors de la deuxième édition publiée en 1777, année de la mort du roi Joseph Ier et de l'accession au trône de la reine Marie Ire, princesse du Brésil, à laquelle Teresa Orta dédia son ouvrage. L'imitation de Fénelon fut ensuite mise en avant par une contrefaçon datée de la même année. Cette indication fut maintenue dans la troisième édition de 1790, à la fin de la vie de l'auteure et deux ans avant l'abdication de la reine en faveur de son fils, en raison d'une instabilité psychologique croissante. Ces dates dessinent ainsi un schéma éditorial qui signale la dimension interventionniste de l'ouvrage : tout au long du siècle, à chaque changement de souverain, effectif ou pressenti, le roman est remis en circulation et, avec lui, la vision d'une organisation sociale et politique particulière, héritée de Fénelon et présentée chaque fois comme la plus apte à servir les intérêts de la monarchie portugaise.

Les références tacites à *Télémaque*, inscrites dans le roman lui-même, sont très nombreuses, au point que les œuvres divergent surtout par la construction du récit, sans cesser toutefois d'alimenter l'idée d'une permanence du programme politique dessiné par l'archevêque. Le choix de la forme romanesque, plus conforme au goût de l'époque, libère l'auteure des règles rigides de construction du texte épique. Teresa Orta rendait ainsi l'ouvrage plus accessible et permettait d'accentuer l'effet persuasif en le mettant à l'abri de comparaisons directes qui risquaient de lui être peu favorables. Libérée de l'obligation de suivre le fil du récit de l'épopée française, l'auteure transpose l'histoire dans une « arcadie » qui, en dupliquant la Bétique, glisse néanmoins d'un pays utopique où les habitants sont « presque tous bergers ou laboureurs » [6] et qui semble « avoir conservé les délices de l'âge d'or » [7], pour épouser le cadre plus général d'une nation qui se conforme aux « admirables effets de la raison » [8] et aux avantages issus du despotisme éclairé.

Il ne s'agit pas pour Teresa Orta de soutenir une idée moderne d'égalité entre les hommes, ou entre les différentes conditions sociales, mais de donner corps à l'idée, partagée par Fénelon, que « tout le genre humain n'est qu'une seule et même famille dispersée sur la face de toute la terre » [9], d'une communauté chrétienne universelle, exprimée d'ailleurs, selon une formule socratico-stoïcienne, par le roi Diófanes : « Je suis né dans le monde et je suis natif de tout le monde » [10]. Favorisé par l'analogie avec la qualité paradisiaque de ce *locus amœnus*, s'impose immédiatement le besoin

6 François DE SALIGNAC DE LA MOTHE-FÉNELON, *Aventures de Télémaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 205, désormais cité *Télémaque*.

7 *Id*., p. 205.

8 *AD*, p. 88.

9 *Télémaque*, p. 257.

10 *AD*, p. 87.

de conserver une organisation politico-spirituelle de l'*oikoumène*, tenue pour parfaite, pérenne et immuable, qui correspond au double sens de la notion de chrétienté, en tant que communauté spirituelle et terrestre. Cet univers arcadien, s'il ne parvient pas totalement à éclipser l'univers méditerranéen hérité d'Homère, entend ausi favoriser une identification avec le règne de Jean v. Le roman associe ainsi un modèle considéré comme universel avec son incarnation moderne la plus fidèle. Cette conjonction induit une double fermeture de l'histoire qui fonde la validité des actions futures sur les critères établis dans le passé. Dans le contexte portugais, cette ambivalence pouvait aisément tirer parti des incitations pédagogiques de Fénelon (« Lorsque vous régnerez, mettez toute votre gloire à renouveler l'âge d'or » [11]). Sous la plume d'Orta, les maximes du *Télémaque* venaient appuyer l'identification du règne de Jean v (la « fameuse époque dorée » [12]) avec l'époque mythique de l'« âge d'or » – « le siècle d'or » [13], selon l'auteure –, compris comme une seconde recréation nationale qui cherchait sa légitimité dans la parenté avec les gloires passées des Découvertes.

Cinquante ans environ après le règne de Philippe, il paraissait facile d'établir un parallèle entre ce règne et les succès obtenus pendant celui d'Anfiarau, comme d'ailleurs avec ceux d'Idomeneu lorsque seront exécutées les mesures suggérées par Diófanes, directement inspirées de celles de Mentor [14], et qui permettaient en définitive de valider la conclusion épidictique : « Bienheureuse est notre patrie, qui nous voit replets, aimant les vertus, craignant les dieux et obéissant gentiment aux lois ! » [15]. Teresa Orta confirme ainsi l'identification du règne de Jean v à un moment heureux de l'histoire nationale où se croisent les valeurs traditionnelles et les orientations pertinentes de la modernité. Cette vision historique paraît impliquer la conception du périple des personnages, vécu comme un double retour : à la ville de Thèbes, aussi bien gouvernée par son successeur qu'elle l'avait été par Diófanes – amplification des objectifs de la première utopie des *Aventures de Télémaque* [16] –, et à Délos où l'administration apollonienne du jeune monarque Arnesto réussit à donner corps à ce que les différents modèles du passé avaient révélé de meilleur, depuis la Crète jusqu'à la Bithynie. Ce succès politique culmine dans l'éloge emphatique, placé dans la bouche d'un ambassadeur d'un royaume récemment constitué : « J'ai voyagé dans une partie du monde et vu d'admirables monarques, mais aucun n'égale celui-ci » [17].

Cette coloration arcadienne formait également l'environnement idéal pour la représentation d'une figure royale qui, comme le Christ, « n'[était] roi que pour

---

[11] *Télémaque*, p. 504.

[12] *AD*, p. 146.

[13] *Id.*, p. 88.

[14] « Les adulateurs ont été reconnus, les oppressions du public remédiées, les vagabonds exilés, les emplois répartis entre les méritants, les malfaiteurs et profiteurs des pauvres punis, les terres cultivées et les fruits abondants répartis entre les enfants en proportion de leur fatigue, les gens contents de ne manquer de rien, on y voyait la paix, le bonheur et la concorde, les parents enseignaient à leurs enfants à fuir l'oisiveté dès la tendre enfance et à mépriser le superflu […] » (*AD*, p. 145).

[15] *AD*, p. 145.

[16] *Télémaque*, pp. 84 *ss*.

[17] *AD*, p. 229.

avoir soin de son peuple, comme un berger de son troupeau, ou comme un père de sa famille » [18]. Il perpétuait ainsi le régime monarchique en vigueur, conformément à une conception paternaliste du pouvoir et à la définition d'un monarque attentif à l'éducation morale du peuple [19]. L'ouvrage consacre de cette façon l'idée d'un roi, assimilé à un despote éclairé alliant, comme Fénelon le voulait, la « prudente volonté » à « la compréhension claire » [20], la raison et le cœur, comme un père dont dépendent entièrement les enfants, et sans lequel les sujets seraient condamnés à survivre dans la plus profonde sauvagerie ou, dans le cas où celui-ci serait incompétent, dans la plus grande misère matérielle et morale. Une asymétrie qui, en faisant du roi un mentor des peuples, les laisse de façon irréversible dans une condition de minorité manifeste.

La différence la plus significative par rapport à la conception de Fénelon réside sans doute dans cet investissement total dans la figure royale, ce qui, en tenant compte des cadres de l'*Iluminismo*, ne plaide pas vraiment en faveur de la Portugaise. Teresa Orta maintient l'idée d'une tension constante entre la véritable sagesse et la pratique politique. Dans le roman, ce sont toutefois les figures royales, placées dans la condition de conseillers mais ne perdant pas les attributs intrinsèques du lignage qui deviennent des philosophes pour leur profit ou celui d'autrui. L'auteure préfère ignorer la sentence trouvée chez Fénelon et, affirmant « que les rois sont d'ordinaire […] inappliqués parce que les plaisirs les entraînent et qu'ils sont accoutumés à avoir des gens chargés de penser pour eux, pour qu'ils en prennent eux-mêmes la peine » [21], elle défend la correspondance entre l'origine royale et une action tournée vers la sagesse, qui définit un *ethos* monarchique singulier :

> Les Princes se distinguent partout non par la beauté du corps ni dans une immortalité spéciale de l'âme, parce que la nature les organise et les anime de la même façon que les autres hommes mais bien par leurs actions généreuses, leurs entreprises glorieuses, en honorant les petites gens dans le désir qu'ils ont de montrer leur pouvoir en s'attachant à la justice, en soulageant les pauvres et en étant des exemples de vertus [22].

Dans la mesure où, selon la thèse de Fénelon, personne ne pourra « changer le goût et les habitudes de toute une nation […], si ce n'est un roi philosophe » [23], Orta induit plus explicitement la coïncidence du philosophe-roi et du roi-philosophe à travers la figure de Diófanes-Mentor. Elle perpétue ainsi la structure pyramidale de l'Ancien Régime malgré une apparente ouverture suggérée par les épreuves communes que subit la famille royale. La persuasion exercée sur des sauvages assoiffés de civilisation correspond aux valeurs que l'auteure souhaitait sauvegarder dans une époque d'épuisement manifeste de ce type de gouvernement :

---

[18] *Télémaque*, p. 495.

[19] Il n'y a nulle place ici pour l'expression d'une démocratie, comme en témoigne le désaveu d'une « plèbe » grossière et ignorante (AD, p. 141), en contraste avec les valeurs de bonté et de magnanimité mêlées d'autorité, manifestées dans le chef du souverain fénelonien (*Télémaque*, pp. 135, 478, 488).

[20] AD, p. 169.

[21] *Télémaque*, p. 295.

[22] AD, p. 122.

[23] *Télémaque*, p. 462.

> […] et comme je leur faisais savoir combien est importante la sujétion des gens, qui sont domestiques, ils ont été persuadés qu'il était plus convenable de s'assujettir à une tête qui met les autres dans l'ordre plutôt que de les avoir toutes dans le plus grand désordre sous la même liberté absolue [24].

Éloignée de toute ambition réformiste, à laquelle auraient pu laisser croire les craintes face aux excès tyranniques ou à la dissolution des valeurs nobiliaires sous l'effet des tentations de la cour, symbolisées par l'isolement individuel du courtisan mécontent représenté par les figures de Diófanes-Philoclès [25], Teresa Orta considère le régime en place, avec ses défauts et son clientélisme, comme une institution nécessaire qu'il convient même de renforcer :

> Malgré les erreurs de la cour, ils sont plus nombreux ceux qui doivent vous obliger à rechercher ceux qui vous gouvernent, parce que là où il n'y a pas de supérieur il n'y a pas de loi, sans elle il n'y a pas de justice et s'il n'y a pas de justice, il n'y a pas de paix, tout est guerre et désordre : l'autorité, le pouvoir et la grandeur du souverain est à l'école des bons exercices, et le lieu qui est toujours sans maître est le centre des vices [26].

Cette somme de droit naturel, traversée par la terreur conventionnelle de l'anarchie, par l'argument du lien constitué par la dépendance mutuelle entre les hommes et par la confiance filiale dans ce « confort et [cette] urbanité avec lesquels leurs Majestés rendent doucement esclaves leurs vassaux » [27], aboutit à une conception holistique selon laquelle les principes de l'unité, de l'ordre, de la sécurité, de la hiérarchie, de la légalité doivent prévaloir sur les nécessités et les libertés individuelles [28]. Dans la droite ligne de Fénelon, le roman stigmatise les passions débridées et l'oisiveté à l'origine de tous les maux [29]. Il présente pour les pauvres une série de mesures concrètes destinées à adoucir leur état mais surtout à contrôler l'immoralité fréquemment associée à

---

[24] *AD*, p. 203.

[25] *Id.*, p. 148 ; *Télémaque*, p. 314.

[26] *AD*, p. 207.

[27] *Id.*, p. 67.

[28] Seuls deux cas extrêmes, parce qu'y sont en cause des droits liés à la condition de l'humanité, sont considérés suivant cette logique particulière : la condition féminine et l'esclavage. L'abolition de celui-ci, qui ne verra sa première décision légale qu'en 1761, apparaît par anticipation dans l'« utopie » du passage de la sauvagerie à la civilisation : « Après avoir juré, les princes et les grands promirent qu'il n'y aurait jamais d'esclaves sur l'île parce qu'une entière liberté serait restituée à ceux qui y étaient arrivés comme captifs […] » (*AD*, pp. 223-224). En pensant probablement à la Bétique, où l'affaiblissement de la volonté de domination et l'insularité sont présentés par Fénelon comme un gage de bonheur, Teresa Orta envisage cependant la situation très concrète de l'esclavage dans l'empire portugais et plus spécifiquement au Brésil, comme l'atteste l'utilisation du futur de l'indicatif. En même temps, elle a certainement en tête l'exhortation de l'auteur français même si celui-ci fait référence à l'élan conquérant : « Heureux celui qui, n'étant point esclave d'autrui, n'a point la folle ambition de faire d'autrui son esclave ! » (*Télémaque*, p. 209).

[29] *AD*, pp. 72, 169.

la misère [30]. Dans ce contexte, les hautes charges du gouvernement et de la justice restent l'apanage exclusif d'une saine noblesse, « accoutumée à donner la meilleure place à la raison » [31]. Cet argument à caractère moral qui justifie l'ordre social et domine l'économie du récit cède parfois fugacement la place à l'idée selon laquelle la différence des conditions reposerait plutôt sur une « ancienne position de fortune », et que la noblesse pourrait s'acquérir aussi par le mérite, notamment scientifique, « parce que les sciences aussi élèvent et anoblissent les sujets » [32].

La réduction drastique du nombre de chapitres va permettre une gestion particulière des épisodes et des contenus thématiques de l'« œuvre source », de façon à recréer par l'allusion la conception axiologique qui animait la vision de Fénelon. Par ce double procédé, Orta confère au conservatisme de sa position politique un vernis métaphysique concordant. Deux de ces épisodes renvoient au cadre général de la pensée de Fénelon. L'épisode du naufrage, qui ouvre le périple des protagonistes des *Aventuras de Diófanes* (chap. 1), recrée le début des *Aventures de Télémaque* où « conduit par Minerve, sous la figure de Mentor, [il] est jeté par une tempête dans l'île de Calypso » [33]. Mais la suite de l'histoire est bien différente : Diófanes perd son fils aîné ; au lieu de vaincre les barbares, ils sont vaincus par ceux-ci ; loin d'accoster sur l'île enchanteresse de la séductrice Calypso, Diófanes arrive blessé et est vendu comme esclave à Corinthe pour un prix dérisoire [34] ; de princesses, sa femme et sa fille deviennent servantes. Cette amplification du *pathos*, appuyée par la succession de disgrâces et la description de conditions naturelles extrêmes, rencontre les attentes du lectorat portugais.

Mais elle correspond aussi à une conception singulière de l'existence humaine, proche du christianisme de Fénelon dont l'une des idées maîtresses consiste à faire résider le sens de la vie dans la mort [35]. Cet apprentissage, que Socrate a illustré dans le *Phédon*, la reine Climeneia en fait l'expérience en assumant une mission personnelle : « et buvant mes larmes, je suis allée travailler dans la sépulture comme j'ai pu » [36]. En parfaite conformité avec le *Télémaque,* Teresa Orta reprend l'épisode

---

[30] Comme celle qui suppose la construction d'ateliers royaux, « où les aveugles et les blessés travaillent là où ils ont été placés comme on le fait dans certains royaumes où fleurissent les arts, où les pauvres vivent mieux et où l'on ne sent pas autant les effets de l'oisiveté » (*AD*, p. 141).

[31] *Id.*, p. 139.

[32] *Id.*, pp. 180, 143.

[33] *Télémaque*, p. 65.

[34] *AD*, p. 63.

[35] Bien exprimée par le paradoxe formulé par Télémaque, confronté à la béatitude des Champs Élysées – « C'est ici – disait-il – que la véritable vie se trouve, et la nôtre n'est que la mort. » (*Télémaque*, p. 400).

[36] *AD*, p. 186. Tout ce qui arrive de bien et de mal est ainsi « pour que à chaque minute de la vie, nous sentions toujours la mort » (*AD*, p. 186) de telle façon que cette omniprésence assujettisse l'existence à une tension extrême entre le désir de mourir et le besoin de faire reculer l'inévitable pour que chacun puisse se préparer convenablement pour ce moment décisif. C'est une véritable course contre la montre car « à l'instant de naître suit celui de finir » (*AD*, p. 210), ce qui exige un apprentissage rapide et efficace de ce qui est important et superflu, de ce qui conduit à une mort funeste ou prépare à une mort vivifiante et salvatrice. C'est le paradoxe entre

de la descente aux enfers en la plaçant de façon significative au sein du livre VI, avant les retrouvailles idylliques des deux couples de souverains avec leur patrie respective. Le choix ici de rester fidèle à la séquence originale ou à la lettre du texte de référence est manifeste, par comparaison avec la reprise d'autres épisodes et, ailleurs, avec d'inévitables adaptations commandées par la réduction du récit ou par la syntaxe portugaise.

Aussi dans les *Aventuras*, revient-il à Arnesto, le jeune roi de Délos – récemment marié avec Hermirena, après avoir contribué à l'instauration d'un royaume sur des terres sauvages (comme à Salente) –, d'être assailli (comme Télémaque) par des rêves de mort, suscités par la crainte subite d'avoir perdu un des membres de sa famille. Ce n'est cependant pas par la recherche de son père que débute cette épreuve mais par le rappel d'une loi qui s'impose à tous, « parce que la mort respecte autant la charrue de la campagne que le trône du palais » [37]. Le personnage ne rencontre pas un héros fatigué (comme Arcésius) mais son jeune beau-frère Almeno, mort pendant le premier naufrage, et devenu le symbole d'un destin susceptible de frapper tout homme à n'importe quel moment de sa vie. Le personnage vertueux, qui répète deux séquences du discours du père de Laërte [38], devient le vecteur d'une conception qui consiste à assimiler la vie à la jeunesse, cet âge transitoire maudit dans la bouche de Télémaque [39]. Par respect religieux ou par volonté de signaler le caractère universel de la morale qui se dégage de cet épisode, Orta n'en modifie ni l'aspect onirique ni les séquences (rencontre avec Charon, présence devant le trône de Pluton) liées à la compréhension des tourments graduels auxquels condamnent les différents vices et qui, de la punition de l'hypocrisie à celle de l'inaction, tendent au prince le « miroir » des périls qui le menacent [40]. Accompagnés des justifications données par Fénelon, l'épisode est baigné d'une « lumière » [41] qui rejoint la mystique de l'archevêque et la triade *illumination*, *émerveillement*, *assimilation* dans le processus de pacification

---

la consolation recherchée dans la mort et le courage d'accepter la vie avec toutes ses souffrances que Mentor explique si bien : « Ce n'est pas assez d'être prêt à recevoir tranquillement la mort : il faut, sans la craindre, faire tous les efforts pour la repousser » (*Télémaque*, p. 163). Dans cette perspective, l'image du périple comme représentation de cette errance ontologique est centrale dans les deux ouvrages et assume différentes significations complémentaires. Pourtant, elles sont toutes soumises à la valeur de l'éternel retour au point de départ, retour à l'être, à soi, à la patrie, etc., accentué par la fermeture spatiale de la Méditerranée et par la référence temporelle à l'origine grecque.

[37] *AD*, p. 134.

[38] Notamment, l'exhortation à suivre le « strict chemin des vertus » (*AD*, p. 216 ; *Télémaque*, p. 401), à rechercher activement à « faire tout le bien pour les États » (*AD*, p. 217 ; *Télémaque*, p. 402), à s'armer contre les passions en étant « un modèle vivant de héros souverain et de bon père de ses sujets » (*AD*, p. 217 ; *Télémaque*, p. 402).

[39] « Ô malheureuse jeunesse! […] ô dieux, qui vous jouez cruellement des hommes, pourquoi les faites-vous passer par cet âge, qui est un temps de folie et de fièvre ardente ? Ô que ne suis-je couvert de cheveux blancs, courbé et proche du tombeau comme Laërte mon aïeul » (*Télémaque*, p. 130).

[40] *AD*, p. 216.

[41] *Ibid.* C'est donc la « douce et pure lumière du séjour des héros » des *Aventures de Télémaque* (p. 397).

de l'esprit et du retour de l'âme à l'unité primordiale [42]. Cette conception suppose un véritable effet d'immobilité, en prévoyant le retour éternel des mêmes problèmes associés à la condition humaine, à sa chute et à l'obligation de payer la faute originelle qui en découle, mais aussi en anticipant la façon de leur faire face indépendamment des variantes contextuelles. Ce présent ontologique et anthropologique éternel double la temporalité et entraîne une négation de soi permanente, qui la rapproche du caractère incorporel que les stoïciens lui attribuaient. Projeté dans l'absolu de l'éternité, le temps historique ne peut être vécu que comme source d'instabilité, de fugacité et d'insécurité [43], et sa seule rédemption réside dans le fait de devenir un prétexte à la moralité [44].

Une existence conforme à la morale chrétienne, reposant sur les quatre vertus cardinales souvent rappelées dans le roman, est donc la seule façon de remplir le hiatus profond entre ces deux absolus, la négativité de l'existence temporelle et mondaine et la positivité du royaume de Dieu. C'est à l'acquisition de la sagesse, cette « mesure fixe » [45], révélatrice des « prodigieux effets de la vertu » [46], que l'homme doit dédier tout son temps, toutes ses pensées, tous ses gestes, toutes ses actions, avec la conviction que les difficultés du monde doivent servir à la constitution de ses dispositions morales. Comme dans *Télémaque*, l'annonce du « nouvel homme » [47], représentée par le départ de Diófanes de la cour pour aller vivre isolé dans un environnement idyllique et soigner la lèpre qui le mine [48], n'évoque pas l'humanité maîtresse de son destin, mais bien le pouvoir thérapeutique de l'exercice des vertus [49]. De la même façon, si la liberté représente une richesse, elle doit être contenue dans des bornes étroites : « il n'y a pas de chose plus dangereuse si l'on ne sait la contenir. […] il ne faut que

[42] Les séquences suivantes se conforment au résumé de *Télémaque* (*Aventures de Télémaque*, pp. 397-399) : « Rien ne rappelait la guerre, tout n'était que paix […], près des bienheureux, une agréable lumière les alimentait et tantôt ils en étaient pénétrés comme ils la respiraient, la voyaient et la sentaient. Il en naissait cette tranquillité infinie où l'on ne voyait jamais ni la mort, ni infirmités, ni tristesse, ni craintes ou remords, les espoirs, les discordes ou les peines ne pouvaient arrêter ce bonheur parce qu'il était invariable, la joie éternelle et la gloire divine se renouvelaient en eux […]. Tous lui chantaient des louanges, en ne faisant qu'une voix, qu'un seul bonheur, qu'une seule pensée » (AD, p. 216).

[43] AD, p. 210.

[44] Lire la lamentation d'Arnesto-Télémaque, basée sur la notion baroque du *theatrum mundi* : « Ô vie malheureuse, où les bonheurs sont fugaces comme des ombres fuyantes qui ne laissent pas de vestiges mais seulement de tristes peines ! Et dans ce petit théâtre, nous jouons le rôle dans la tragédie de l'inconstance [...], la fin est infaillible ! […] j'en sortirai à la recherche de ce dernier remède à ma ruine totale, en apprenant la plus haute philosophie, je m'efforcerai dans cette science pratique qui conduit à une fin meilleure. » (AD, p. 218).

[45] *Télémaque*, p. 489.

[46] AD, p. 96.

[47] *Télémaque*, p. 88.

[48] AD, p. 148.

[49] « Le grand remède, qui est toujours innocent, et toujours d'un usage utile, c'est la sobriété, c'est la tempérance dans tous ses plaisirs, c'est la tranquillité de l'esprit, c'est l'exercice du corps. » (*Télémaque*, p. 367).

l'utiliser non pour inviter la volonté mais pour permettre la raison » [50]. « L'homme véritablement libre » est donc celui qui, « dégagé de toute crainte et de tout désir, n'est soumis qu'aux dieux et à sa raison » [51]. Cette liberté coïncide avec une maîtrise de la nature affective de l'homme, censé contrarier les passions par l'usage de la raison et maîtriser un sentiment amoureux, originellement doté d'un pouvoir accablant [52]. Orta valorise ainsi l'« amour platonique, libre d'intérêt et plein de bienveillance » [53], qui naît au sein des familles ; elle loue l'affection modérée qui répond à la sanctification d'un mariage réglé. Tous deux découlent d'un même sentiment où la nature originelle de l'homme est heureusement domptée. Ce plaidoyer pour un sentiment amoureux maîtrisé et élevé trouve encore une illustration en contrepoint dans l'association étroite, et constante dans son univers diégétique, entre l'amour et la mort : tous les personnages abandonnés à l'amour charnel meurent en effet dans des circonstances tragiques. Cette figuration si dramatique de la nature humaine, perdue lorsqu'elle se soustrait aux limites strictes imposées par la spiritualité chrétienne, épouse sans cesse le propos de Fénelon et renforce, par l'usage du sentiment, la parénétique déployée autour d'un ascétisme mortificatoire qui dénonce par ailleurs le caractère apologétique du livre. L'axe moral tracé par Orta se présente en définitive sous les dehors d'une éthique du bon sens où l'aspiration stoïcienne à l'apathie et à l'ataraxie se mêle à la crainte du regard réprobateur de Dieu et, par extension, de la société [54]. La constellation des vertus chrétiennes fait ainsi ressortir l'omniprésence des vertus cardinales. De l'abnégation à la résignation, de la modération à la piété, de la modestie à la force d'âme, de l'abstinence à la persistance, de la simplicité à la sérénité, de l'obéissance à l'amitié, de l'urbanité à l'honneur, de la sociabilité à l'humanité, de la gentillesse à la discipline, de la discrétion à la véracité, Orta trace un *ethos* idéal dont les degrés de réalisation ne dépendent que de la position de l'individu dans la hiérarchie sociale. À ces vertus, chez Fénelon, comme chez Orta, correspondent évidemment des devoirs (garder un silence modeste, conserver un secret, satisfaire aux exigences de l'amitié…) [55] qui assurent la cohésion d'une société fixiste, tendue vers Dieu et où « Jésus-Christ, auteur et consommateur de [la] foi, [est] le centre de toute religion et [l']unique espérance » [56]. L'accentuation, chez Orta, d'un schéma

---

[50] *AD*, p. 135.

[51] *Télémaque*, p. 150.

[52] *AD*, p. 110 : « car il est certain que nous aimons naturellement et que nous voulons être aimés ». « Ô tyrannique loi de l'amour ! Quel est le mauvais qui t'a donné les forces sacrées pour loi ? Que si la loi naturelle prévaut sur nous toutes, il lui faut préserver la vie et faire le bien commun et haïr cette même vie ? » (*AD*, pp. 217-218). Cette influence explique l'ironie qui termine l'épisode de la descente au royaume de Pluton : « Je me suis réveillé avec cette peur, et j'étais tellement hors de moi qu'il m'a semblé voir dans ce nuage de clarté la savante déesse qui m'offrait des palmes et celle de la beauté qui avec son fils aveugle dans les bras se riaient tous deux de moi. » (*AD*, p. 217).

[53] *Id.*, p. 121.

[54] Voir Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris, Vrin, 1969, p. 203.

[55] *Télémaque*, pp. 67, 103 ; *AD*, p. 100.

[56] François de Salignac de La Mothe Fénelon, *Traité de l'éducation des filles*, Bernard Jolibert (éd.), Paris, Klincksieck, 1994, p. 71.

ascétique sévère, finit par rendre secondaire la satisfaction matérielle des peuples par le progrès économique et social ou l'usage d'une liberté « autodéterminante ». Comme son modèle, elle situe la politique dans une dépendance étroite à la morale chrétienne, seule capable de remédier aux conséquences de la Chute et de permettre le rapprochement avec cette société primitive et idyllique où « les hommes habitaient dans les champs, mangeaient des fruits, dormaient dans des grottes » [57] plutôt que de s'enferrer dans des conflits nés de l'abondance « de dieux, […] de lois et […] de rois » [58]. L'on comprend mieux dès lors que disparaisse toute tonalité progressiste dans la transposition de l'épisode où les Dauniens sont autorisés, sur leur île sauvage, à choisir un souverain et à l'élire parmi eux. L'idée novatrice d'un gouvernement indépendant dans la province du Brésil, assuré par des autochtones, est en effet reçu de façon mitigée face à l'adhésion de Diófanes et d'Arnesto au modèle de gouvernement des royaumes très chrétiens.

Une représentation de la condition féminine

Une contrition identique plane sur le traitement que Teresa Orta réserve au thème le plus osé du roman, celui de la condition féminine : il couvre pratiquement tout le livre III et concerne plusieurs passages dispersés dans les autres livres. L'originalité d'Orta repose sur le caractère systématique du propos et sur le ton critique qui accompagne le réalisme avec lequel elle décrit la situation de la femme au sein de l'institution matrimoniale. Sa façon d'expliquer les conséquences logiques d'une égalité anthropologique, originelle et morale, des deux sexes, appuyée sur le caractère homo- ou autodiégétique des narratrices, tranche avec le traitement de la même thématique chez ses contemporains. Le talent d'Orta consiste à exploiter cette thématique sans la dissocier des valeurs représentées dans *Télémaque*. Une scène-clé du roman établit explicitement le lien et les déplacements observés entre Fénelon et l'œuvre romanesque portugaise : durant un mariage qui se déroule dans une société de bergers, ceux-ci « ont voulu que Delmetra participe en faisant quelque chose d'utile […] et ils ont commencé à lui poser des questions curieuses » [59]. Il s'agit là d'une analogie évidente avec l'épisode où Télémaque est interrogé par les Anciens de Crète au livre V de ses *Aventures* [60]. Teresa Orta établit ainsi une continuité entre les deux ouvrages qui favorise le sentiment d'une cohésion entre les contenus. S'il est vrai que dans le Portugal de la seconde moitié du XVIIIe siècle, il n'y avait pas de base textuelle suffisante pour formuler un discours positif sur les femmes qui ne soit plus ou moins tiré de Fénelon ou de Rollin, il n'en est pas moins vrai que cette dépendance implique l'adhésion à des valeurs dont le conservatisme dénie toute ambition progressiste à l'ouvrage d'Orta, qui finit par confiner la femme dans un cadre institutionnel rigide, susceptible, certes, d'être amélioré, mais pas bouleversé.

Aussi l'auteure dénonce-t-elle de façon véhémente le mépris avec lequel les hommes considèrent les femmes, en distinguant trois attitudes principales : celle des « satyriques » qui « se glorifient des faveurs qu'ils disent avoir reçues pour rendre la

---

[57] *AD*, p. 86.
[58] *Ibid.*
[59] *Id.*, p. 99.
[60] *Télémaque*, pp. 149-155.

méchanceté contagieuse » ; celle des « vindicatifs » qui, « mordus par ceux avec qui ils s'entretiennent[,] s'en vont mordre tous ceux qu'ils rencontrent » ; celle, enfin, des « mélancoliques furieux » qui « cherchent à persuader tout le monde que le plus petit esprit parmi les hommes dans le monde a plus de qualités que la femme la plus capable de tout l'univers » [61]. De la même façon, Orta décrit avec force détails et une nette empathie, « le malheur des femmes qui ont reçu, par hasard, un mari brutal, colérique ou zélé » [62], que l'amour n'anime pas et qui, avec leurs semblables, « profitent de leurs épouses pour leur faire à manger, élever les enfants et garder la maison » [63]. L'auteure ne cesse ainsi de pointer un doigt accusateur vers les « pères qui, aveuglés par l'avarice et enchantés par la douceur de leurs intérêts, marient leurs filles, dotées de vivacité et des autres grâces du ciel, à des hommes pleins de vices et de défauts » [64]. À cette agressivité masculine, elle oppose la bonté de « prudentes consœurs » qui, fidèles à leur condition, ne cessent de s'occuper de leurs maris, de les « aimer et de les soigner, selon l'un des miracles de [leur] sexe » [65]. Le thème du « mariage parfait » sera pour l'auteure l'occasion de vanter une condition qui pourrait trouver avantage dans une « généreuse passion d'amour décent qui, en bon ordre, exalte[rait] les vertus et conserve[rait] allégrement le bonheur des unions » [66]. Dans le domaine prosaïque du roman, Orta, contrairement à Fénelon, n'envisage aucunement la vie conventuelle comme une alternative au mariage. Un seul personnage féminin, la reine Beraniza, paraît mener une vie de célibat mais cette autonomie supposée n'est possible, comme on le comprend, qu'à la faveur de son statut royal, singulier. Les solutions que l'auteure suggère respectent ainsi, de manière générale, la prévalence de l'homme et la nécessité d'un lien familial sans lesquels la femme ne peut rien. Condamnée, en quelque sorte, à résister passivement, la femme continue d'abdiquer sa personnalité et révèle, par son abnégation même, une véritable supériorité devant la « constance [des hommes] à les mépriser » [67]. La manière de camper la condition féminine correspond ainsi trait pour trait aux valeurs chrétiennes de renoncement, de résignation devant les maux infligés par le monde, et fonde une logique de la rédemption qui passe par l'épreuve et les souffrances. Là, où l'on aurait pu espérer une plus forte empreinte de l'*Iluminismo*, Orta opte en définitive pour une morale sociale convenue et conformiste.

Cette dimension est inhérente à bien d'autres aspects qui ont trait à l'analyse de la condition d'une égalité hommes-femmes. Si l'égalité morale lui paraît évidente – tout comme à Fénelon (« la vertu n'est pas moins pour les femmes que pour

---

[61] AD, p. 107.
[62] *Ibid.*
[63] *Id.*, p. 109.
[64] *Ibid.*
[65] *Id.*, p. 108.
[66] *Ibid.*
[67] *Id.*, p. 104. À ceux qui la vilipendent, il faut « refuser l'attention » (*ibid.*, p. 104), aux excès des jaloux, il faut riposter par la retenue et le silence, « parce que le silence, la prudence et la souffrance ont l'habitude de réprimer sévèrement les coupables » (*id.*, p. 106), aux difficultés du mariage, « pour éviter le travail de la désunion qui est assez courante entre eux, il n'y a pas de meilleur remède que d'embrasser le génie des maris » (*id.*, p. 109).

les hommes ») [68] –, si elle entérine la notion d'une communauté de nature, selon des degrés différents entre hommes et femmes (« car les [femmes] ont été créées également ») et qu'elle confirme qu'il est impossible que les « âmes aient un sexe » [69], si, enfin, l'auteure nie l'existence d'une différence de complexion entre les sexes, alors que « la disposition des organes est aussi avantageuse chez les femmes que chez les hommes » [70], ces éléments ne remettent jamais en cause l'obéissance due à la gent masculine. La justification qu'elle fournit à cette soumission se réduit à une différence de statut, à première vue historique, qui s'impose à l'égalité constitutive des hommes et des femmes :

> Ils sont venus au monde en premier, ils ont fait les lois et ont pris pour eux les bénéfices, et vu qu'ils sont plus vieux, il n'y a pas meilleur remède que de montrer de la sujétion, vivre avec eux et prendre patience [71].

Ainsi survit, malgré la critique, un profond respect pour un certain ordre des choses, en conformité avec le prescrit biblique, et qui ne porte pas préjudice à la confiance implicite que Fénelon plaçait déjà dans les qualités de cette « moitié du genre humain » à laquelle, selon l'archevêque, étaient confiées des « occupations » qui n'étaient « guère moins importantes pour le public que celles des hommes » [72]. Cette disparité des rôles supposait toutefois un régime axiologique différencié pour chaque sexe qui, sans être inscrit dans la nature ni dans le plan divin de la rédemption, ne cesse pas pour autant d'être contraignant. En soutenant l'opinion de Fénelon, Teresa Orta confirme que « la nature a doté les hommes de plus de forces et les femmes de plus de subtilité d'esprit » [73]. Elle ne se prive pas de naturaliser la différenciation instaurée socialement mais pour renforcer son acceptabilité. Sur un fond de valeurs communes et de jeu des apparences sociales (« il suffit que les hommes soient bons, il ne suffit pas aux femmes de l'être mais il faut encore qu'elles le paraissent » [74]), la discrimination de vertus particulières liées à la position relative des hommes et des femmes s'impose donc comme une nécessité. En un mot, celles-ci, fragiles, comprendront l'intérêt de leur domination symbolique et matérielle, face à la préséance de ceux-là : « celle qui connaît le mieux ce qu'elle risque et le peu qu'ils perdent » [75] sera toujours la plus heureuse !

La reproduction sociale de cette domination sera assurée par le rôle pédagogique des mères. Le roman assume ouvertement et systématiquement son intention de convaincre de l'« importance de bien élever les filles » [76] autant que de bien les préparer à leurs fonctions afin de les rendre capables d'assumer leurs devoirs et d'éviter la frivolité – vice général du sexe et source de discorde. L'on retrouve ainsi chez Orta,

---

[68] *Traité de l'éducation des filles*, *op. cit.*, p. 38.
[69] *AD*, p. 104.
[70] *Ibid.*
[71] *Id.*, p. 108.
[72] *Traité de l'éducation des filles*, *op. cit.*, p. 38.
[73] *AD*, p. 103.
[74] *Id.*, p. 124.
[75] *Ibid.*
[76] *Traité de l'éducation des filles*, *op. cit.*, p. 38.

comme chez Fénelon, un même désaveu de la parure et du luxe ostentatoire : « Il y a des femmes à la cour qui, pendant les quatre-vingt ans où elles y ont vécu, ne sont pas parvenues à s'appliquer à autre chose que de se parer » [77]. Mais de l'archevêque à l'auteure portugaise, le modèle de l'éducation féminine s'est encore rétréci. Orta insiste bien sur « le soin qu'il faut apporter à la bonne éducation des fils » [78], elle n'offre pas en revanche, et contrairement à Fénelon [79], de plan pour le curriculum des filles. Tout au plus concède-t-elle : « la fille, parce que c'est le trésor le plus important, si elle n'a pas grande expérience il faut la confier aux soins vigilants de leurs mères » [80]. Si le sexe féminin bénéficie sous la plume d'Orta d'une certaine revalorisation, l'auteure ne récuse pas pour autant un confinement plus général qui n'est accompagné d'aucune réforme pédagogique, ce qu'entérinent d'ailleurs les personnages romanesques qu'elle privilégie et qui sont situés à un âge de l'existence où les valeurs sociales, en dehors du cadre domestique au sens strict, sont déjà largement intériorisées.

Trois implications significatives de cette conformation à l'ordre social se dégagent dès lors des choix narratifs d'Orta. D'un côté, l'éducation de jeunes nubiles ou d'adultes, même en ce qui concerne la gestion de la vie domestique, ne se conçoit qu'à l'intérieur de la morale et, institutionnellement, dans des « écoles de civilité, d'économie et de retenue » [81]. On notera ainsi, en contraste avec Fénelon, l'absence de références aux devoirs concrets qui forment le contenu des chapitres XI et XII du *Traité de l'éducation des filles*. Plutôt que d'envisager un programme de formation, Orta se contente dans l'œuvre littéraire d'enregistrer et de consacrer les pratiques en usage : dans les personnages féminins de la cour, elle loue l'apprentissage de la « musique, [de la] poésie et [de] quelques parties d'astronomie », voire de l'histoire, dans le cas de la reine Beraniza [82]. Pour les femmes issues de l'aristocratie, l'instruction demeure encore généralement une « application curieuse », « orientée vers des fins morales » [83] alors qu'elle constitue pour les hommes un bien « précieux » [84]. Enfin, le contexte social dans lequel évoluent les héroïnes accentue la dichotomie entre femmes instruites et femmes non instruites, l'éducation étant comprise comme un privilège à réserver à une élite restreinte [85].

---

[77] AD, p. 102.

[78] *Id.*, p. 112.

[79] *Traité de l'éducation des filles, op. cit.*, p. 45, dont les *Aventuras* reprennent la première phrase sur la malléabilité du cerveau infantile et la tendance à l'imitation.

[80] AD, p. 180.

[81] *Id.*, p. 99.

[82] *Id.*, pp. 71, 170.

[83] *Id.*, p. 167.

[84] *Ibid.*

[85] Le texte est beaucoup plus direct en ce qui concerne ce dernier aspect : « Vous, les montagnardes, qui ne pouvez pas instruire les filles dans les sciences, il vous suffit de ne pas les laisser vivre dans l'oisiveté » (AD, p. 103). Cette indication accompagne la valeur attribuée, comme on l'a déjà vu pour le moraliste français, à l'occupation quotidienne, à « une vie réglée et laborieuse » (*Traité de l'éducation des filles*, *op. cit.*, p. 39), qui est la première barrière « à l'horreur des violentes passions qui prennent le corps avec l'habitude de l'oisiveté » (AD, p. 169).

Pour l'auteure, ces nouveaux avantages (« cadeaux » [86]) que certaines femmes peuvent acquérir au Siècle des Lumières ne valent que s'ils intègrent un dessein moralisateur universel. Dans ce sens, les connaissances académiques peuvent être utiles pour fortifier l'association de « la raison et [du] décorum » [87], la combinaison idéale entre « le bon sens et la vertu » [88], mais à condition qu'elles ne se transforment pas en vanité. Si Teresa Orta évoque par moments la question du droit d'un accès égalitaire à l'instruction, il faut bien reconnaître que ces brefs accents de modernité sont noyés dans une multitude de maximes pédagogiques à caractère moral et conservateur qui ont vocation à soumettre les femmes au système axiologique reçu de Fénelon et centré sur les vertus négatives de la décence, du retrait, de la modestie, de la discrétion, du silence [89] et surtout du décorum auquel « doivent s'appliquer autant les femmes illustres que les bergères » [90]. En cela, les femmes peuvent devenir des êtres de désirs mais à la condition expresse de ne souhaiter que « ce que leur autorisent leur milieu, leur état et leurs capacités » [91], avec « docilité et modération » [92], en conformité avec leur honneur et sans offusquer le regard d'une société prompte à leur vouer un seul « culte », celui que mérite « leur inestimable modestie » [93]. Il reste en définitive bien peu de place dans le roman pour une femme qui aspirerait à une véritable élévation héroïque, à l'instar de Mentor dans lequel on trouvait un « je ne sais quoi au-dessus de l'homme » [94].

Un même modèle biblique de la femme idéale

Bien que les *Aventuras* de Teresa Orta n'incluent pas comme Fénelon le passage biblique des *Proverbes* (31, 10-31) et qu'elle n'en offre pas une interprétation systématique, l'on constate aisément que c'est à la source biblique qu'elle puise son modèle féminin, rangé sous « l'autorité de Salomon, le plus sage de tous les hommes, [sous] celle du Saint-Esprit même, dont les paroles sont si magnifiques pour faire admirer, dans une femme riche et noble, la simplicité des mœurs, l'économie et le travail » [95]. Ce choix se trouve signalé par une sorte de gradation entre les personnages féminins remodelés sur les types présentés par Fénelon, d'Anquisia / Calypso à Climeneia / femme salomonique, et hiérarchisés selon leur position sociale. Cette progression dénote une préférence pour des femmes mûres, la maturité étant une condition requise pour que la femme obtienne un minimum d'indépendance. Parallèlement, elles sont censées se masculiniser de façon à se libérer, comme les

---

86 *AD*, p. 167.
87 *Id.*, p. 90.
88 *Traité de l'éducation des filles*, *op. cit.*, p. 83.
89 *AD*, pp. 172, 196.
90 *Id.*, p. 123.
91 *Id.*, p. 102.
92 *Id.*, p. 123.
93 *Id.*, p. 110.
94 *Télémaque*, p. 170.
95 *Traité de l'éducation des filles*, *op. cit.*, p. 98.

hommes d'ailleurs, de toutes « affectations efféminées » [96] et sommées d'adopter une posture virile. Cette posture n'est jamais définitive ou concrétisée à l'extrême, ainsi que la mort de la reine Beraniza nous le montre, mais sans une virilisation de son caractère, la femme est condamnée à subir les faiblesses et les velléités liées à sa nature profonde. L'adhésion au modèle fénelonien induit ainsi un résultat paradoxal : tout en idéalisant une figure royale plus humanisée, elle contribue à perpétuer les valeurs de l'Ancien Régime et, en fournissant un discours et un imaginaire qui rendent possible l'émergence positive de la condition féminine, elle maintient la femme dans la situation d'un « monstre qui semble mépriser la nature même » [97] : Hemirena, devenue dans le roman Belino, se qualifie elle-même de la sorte, jusqu'à devenir le pendant féminin de la vertu virile.

Un témoignage romanesque moderne des anti-Lumières ?

La conjonction de ces arguments invite à considérer les *Aventuras de Diófanes* comme un témoignage de l'esprit des anti-Lumières. Pourtant, les appréciations des censeurs comme les textes imprimés qui ont critiqué le roman ne l'ont pas entendu de cette manière. Au contraire, les premiers ont mis en avant l'importance et le côté novateur de la contribution d'Orta qui se proposait d'instaurer une certaine parité entre les deux sexes dans un contexte où la femme restait vouée aux trois « K » (*Kirche*, *Küsche*, *Kinder*) [98]. Cela montre la rareté d'ouvrages se positionnant sur ce sujet dans le paysage national et l'intérêt croissant pour ce thème. Les critiques ont, pour leur part, préféré mettre l'accent sur l'imitation du *Télémaque*.

Le positionnement de l'auteur et le rapprochement des *Aventures* et des *Aventuras* ont fait émerger une suspicion sur le sexe de l'auteur et la possibilité qu'il s'agisse d'une femme. Dans le même temps cette situation a facilité la réception d'un texte qui, sorti de son cadre de références, aurait pu offrir une tribune à une certaine forme d'hétérodoxie. L'identification de l'archi-texte a, *de facto*, conféré une macro-unité aux citations pléthoriques et surtout calmé les esprits sur l'orientation spirituelle et sociale de l'œuvre, dans un pays où l'on se devait d'être catholique, indépendamment de son degré d'adhésion aux idées des Lumières.

Il n'y a ici aucun motif de surprise : les *Aventures de Télémaque*, publiées à la toute fin du XVIIe siècle, ont circulé dans toute l'Europe, enthousiasmé une époque qui était de plus en plus disposée à lire des romans d'aventures, influencé les idées pédagogiques du siècle suivant et offert l'exemple d'une possible conciliation entre

[96] *AD*, p. 219. Cette exigence se trouve symbolisée dans le travestissement de la princesse Hemirena, à la fin du livre I, passant tout le reste du périple jusqu'à la rencontre finale avec Belino, ce qui lui permet de s'initier à toutes les activités légitimes du sexe fort, même celles de Mars. Si c'est de façon *ad cautelam* pour fuir les pressions amoureuses qu'Hemirena « est sortie avec un habit d'homme, disposée par ce subterfuge à vaincre les plus grands assauts de sa cruelle fortune » (*AD*, p. 79) et si avec un tel expédient ressort l'idée que nous avons déjà rencontrée que dans une autre situation la femme ne doit rien à l'homme, il n'en reste pas moins manifeste que c'est toujours en référence aux hommes que cette approche se fait.

[97] *Id.*, p. 160.

[98] *Cf.* Bernard JOLIBERT, « Introduction », FÉNELON, *Traité de l'éducation des filles*, *op. cit.*, p. 30.

la rationalité moderne et le fidéisme. Mais elles ont aussi servi à perpétuer une vision paternaliste du pouvoir royal supporté par une morale conservatrice où l'exercice généralisé des vertus cardinales devient l'obstacle le plus sûr aux excès tyranniques d'une autorité absolue, que les despotes éclairés supposaient étrangère à leur mode de gouvernement ou aux tentations révolutionnaires. Si grands qu'aient pu être l'impact et l'audace des grands adeptes de l'*Iluminismo*, il faut garder à l'esprit qu'eux non plus n'étaient pas à l'abri de l'influence de *Télémaque* et surtout que, dans leur version la plus acceptable pour la plupart des gens, les Lumières étaient dépouillées de leurs accents les plus révolutionnaires bien que nous ayons parfois tendance à considérer les valeurs de la Révolution comme les plus emblématiques de ce mouvement.

Le Portugal ne fait pas exception à ce processus de réception et au rejet des positions politiques les plus extrêmes. Nous en avons vu ici la confirmation, par l'adéquation de convictions et de représentations fortement ancrées dans la nation : l'idéal d'un nouvel Âge d'or en syntonie avec la récupération de l'épopée homérique ; la forclusion d'un propos didactique et de la parénèse en conformité avec une société respectueuse de l'axiologie chrétienne. L'« espace d'interaction sociale » du *Télémaque*, composé pour l'éducation d'un prince, offrait à Orta le moyen de conduire habilement à des analogies avec la situation locale tout en véhiculant un schéma de conciliation de l'idiosyncrasie de souverains et de cours divers.

La censure de l'absolutisme, au-delà de la confusion facile de la part de lecteurs auxquels échappait la clé du conflit historique d'une condamnation traditionnelle de la tyrannie, était conforme à la doctrine politique dominante préconisée par les jésuites qui « défendaient depuis toujours, à la suite de saint Thomas d'Aquin, la thèse que le pouvoir souverain venait de Dieu en passant par la communauté » [99] qui délibérait par raison naturelle. Dans cette optique, « le roi n'exist[ait] pas pour le roi mais pour le royaume » [100], et un droit de résistance passive, voire active, face aux tyrans était avalisé. Cette circonstance a donné naissance à une espèce de paradoxe historique lors du règne de Jean v, qui fut considéré comme le monarque le plus conservateur, mais qui favorisa aussi le « consulat » du marquis de Pombal, perçu comme une figure notoire de la modernité politique au Portugal. Il faut reconnaître que la préoccupation constante des précurseurs de la modernité, sous le règne de Jean v, résidait dans la démonstration que les nouvelles idées non seulement ne contredisaient pas les dogmes de la religion et les principes fondamentaux de l'organisation sociale et politique mais leur conféraient au contraire un apparat justificatif renouvelé. Fénelon apparaissait ainsi comme un chrétien aux idées modernes compatibles avec celles de Rollin, Pufendorf ou Locke. À l'inverse, son dogmatisme catholique permettait de réorienter des thèses jugées gênantes [101].

---

[99] Pedro CALAFATE (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisbonne, Caminho, 2001, vol. 3 (« As Luzes »), p. 48.

[100] *Ibid*.

[101] C'est ce qui arrive par exemple avec Martinho de Mendonça (1693-1743), auteur de *Apontamentos para a educação de um menino nobre* (1734), un ouvrage de référence de la pensée pédagogique portugaise, clairement influencé par le livre de Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, qu'il mitige par l'orientation christologique de la pédagogie de Fénelon, et ses propositions éducatives pour les jeunes filles. *Cf*. Luís BERNARDO, « Martinho

Il est dès lors permis de supposer que dans les décennies qui ont précédé sa première traduction au Portugal en 1765, rendant le livre incontournable dans tout l'Empire, comme l'a montré Marcia Abreu [102], Fénelon offrait déjà un secours didactique indispensable mais était aussi un succès de librairie.

Notre lecture entend surtout mettre en avant la nécessité d'une meilleure pondération dans l'usage du concept d'anti-Lumières pour qualifier les Lumières catholiques. À cet effet, nous pensons qu'il faut attribuer au binôme Lumières / anti-Lumières une fonction résolument méthodologique, c'est-à-dire opérationnelle, et non ontologique, tout comme il convient d'introduire une distinction de fond entre les deux façons de les utiliser pour mettre en perspective les objets de recherche. D'un côté, la confrontation circonstanciée des pratiques, des théories, des représentations, des sources privilégiées, s'impose comme critère face à la constellation de positions variées qui définissent idéalement le projet des Lumières. Dans cet exercice dialectique, les *Aventuras de Diófanes* apparaissent comme un ouvrage qui véhicule une vision conservatrice. D'un autre côté, il faut reconnaître l'existence d'un mouvement sincère et convaincu des Lumières catholiques, en dialogue avec les représentations contemporaines du processus européen de modernisation, dans les pays qui ont cherché à propager les idéaux des Lumières dans leurs contextes nationaux respectifs. De ce point de vue, il devient indispensable d'identifier les particularités locales et de mener à bien une évaluation qui repose autant sur l'intention modernisatrice que sur la réception, la circulation des idées, leur adaptation à des contextes spécifiques et les polémiques qui en ont découlé. À ce niveau, il est évident que ce qui peut apparaître comme relevant des anti-Lumières ne doit pas forcément être considéré comme une opposition foncière aux valeurs des Lumières. Il en va de même pour les ouvrages semblables à celui que nous venons de présenter. La notion de Lumières que propose Teresa Orta a peu à voir avec celle qui correspond au XVIIIe siècle français. Cependant, c'est par cette version rétrograde, et à travers la modernité d'un auteur

---

de Mendonça : un représentant des Lumières portugaises », dans Armelle St.-Martin et Sante Viselli (éds.), *Les Lumières au-delà des Alpes et des Pyrénées. Communications, transferts et échanges*, Paris, Hermann, 2013, pp. 123-150. Une compréhension adéquate de ce jeu singulier au sein de la tentative d'inscrire définitivement le Portugal sur la carte des Lumières européennes, doit prendre en considération que « par 'pensée moderne' et 'les Modernes', les auteurs des Lumières portugaises comprennent moins leurs contemporains que les philosophes de la fin du XVIe et du XVIIe siècle, comme Bacon, Gassendi, Descartes, Malebranche, Locke, ou Leibniz et leurs systèmes », Fénelon inclus, comme on peut le voir, en opposition à la vision du monde véhiculée par la deuxième scholastique de Coïmbra qui dominait depuis le XVIe siècle (Luís Bernardo, « Le souci du 'canon' chez Teodoro de Almeida : les Lumières portugaises entre affranchissement et conformité », *Dix-huitième siècle*, 2014, vol. 46, p. 603).

[102] Les *Aventures de Télémaque* ont fait l'objet de nombreuses traductions au XVIIIe siècle : José Manuel Ribeiro Pereira (1765 ; rééd. 1784 et 1785) ; Joaquim José Caetano Pereira e Sousa, (1768, rééd. 1788) ; capitão Manuel de Sousa (1770, rééd. 1776, 1785, 1825) ; une autre sans indication de traducteur (1785). En étudiant les listes d'envoi de livres du Portugal au Brésil, Márcia Abreu mentionne comme « œuvre la plus demandée – *As aventuras de Telémaco* », même si l'on comprend la faible importance attribuée à l'auteur dans les listes (*Os caminhos dos livros*, Campinas, Mercado de Letras e São Paulo, FAPESP, 2003, pp. 66-67).

comme Fénelon, que la première romancière lusophone réussit à aborder, bon gré mal gré, le virage des Lumières portugaises.

L’usage de la fiction dans l’apologétique de Marie Huber

Yves Krumenacker

Lire les œuvres de Marie Huber, c’est lire des textes à la composition peu classique, différents les uns des autres, faits quelquefois en apparence de bric et de broc. Cette diversité des formes littéraires utilisées est revendiquée par l’auteure, alors même qu’il s’agit toujours, selon elle, d’essais d’apologétique. Le plus curieux, sans doute, est le mélange de réflexions théoriques avec des récits de fiction, quelquefois assez longs et dont on s’aperçoit sans peine qu’ils ne sont pas une simple illustration, mais qu’ils jouent un rôle fondamental dans la réflexion.

L’objectif de ce texte est, après avoir présenté brièvement Marie Huber, de faire la liste de ces récits et de préciser leur emplacement à l’intérieur des œuvres, puis de réfléchir à leur fonction et à ce qu’ils révèlent de la pratique littéraire de leur auteure.

Marie Huber et ses œuvres

Il est nécessaire, dans un premier temps, de dresser une biographie, même rapide, de Marie Huber, ce qui n’est guère facile, car elle a laissé très peu de traces dans les archives. Elle naquit à Genève le 4 mars 1695 [1] dans une grande famille de la ville : son père était négociant et bourgeois de Genève, son grand-père maternel, Benedict Calandrini était professeur de théologie à l’Académie, de nombreux membres de la famille peuplaient les différents Conseils de la ville. La famille Huber s’était établie progressivement à Genève dans la première moitié du xviie siècle. Jacob, le grand-père paternel de Marie, devint bourgeois de Genève en 1654, il épousa Marguerite Colladon en 1657 et entra au Conseil des cc en 1666. La famille faisait désormais partie des notables de la ville. En épousant Anne-Catherine Calandrini, son fils Jean-Jacques ancra encore davantage les Huber dans la bourgeoisie genevoise ; il s’agissait

[1] Arch. de l’État de Genève (A. E. G.), Registres E. C. Saint-Pierre.

en effet d'une des plus illustres familles de la ville, alliée aux Fatio, aux Turretini et aux Calandrini [2]. La famille Huber était également en partie lyonnaise : le père de Jacob, Rodolfe ou Roland, vivait de temps en temps à Lyon ; c'est là qu'est né Jacob, baptisé le 1er janvier 1627 à Oullins (où se trouvait le temple des protestants lyonnais) [3]. Il habita Lyon dans sa jeunesse avec sa femme, avant de s'établir à Genève. Son fils Jean-Jacques s'installa à Lyon probablement en 1711. Ses trois derniers enfants y sont nés et lui-même y mourut en 1740. Les Huber figuraient parmi les négociants les plus riches de la ville.

Le couple eut quinze enfants, huit garçons et sept filles, dont Marie, second enfant et première des filles. À Lyon, la famille subit l'influence du prophétisme camisard. Il est probable que les recueils de prophéties publiés par Fatio de Duillier, un grand-oncle de Marie, savant, membre de la Royal Society mais aussi secrétaire du groupe exalté de camisards réfugiés à Londres, les *French Prophets*, étaient lus dans la famille [4]. On sait d'autre part que la famille fréquentait des illuminés cévenols, Pagès, Durand Fage, Daniel Roussière, Ozière, et Allut, de Sauve, le frère d'un compagnon de Fatio [5]. Sous cette influence, les filles de la famille Huber se mirent à prophétiser, Pagès interpréta ces révélations et Marie partit en 1715-1716 admonester les pasteurs de Genève, évidemment sans aucun résultat [6]. Elle rentra à Lyon malade et ne se rétablit pas avant 1719. Elle était alors, semble-t-il, en relation avec des piétistes, ou des personnes proches du piétisme, de Genève, de Saint-Gall, du pays de Vaud. La famille Huber connaissait quelques-uns des principaux représentants du piétisme suisse radical : François Magny, Louis-Béat de Muralt, Samuel Lutz. Marie composa son premier ouvrage, un *Écrit sur le jeu et les plaisirs* (aujourd'hui perdu) en 1722 ; elle y montrait que toute récréation est contraire à l'esprit chrétien, car toute la vie doit être orientée vers Dieu [7]. Sans doute, dans ces années 1720, Marie Huber avait-elle

---

[2] Sur la généalogie des Huber, voir *Généalogie de la famille Huber*, B. C. U. Lausanne-Dorigny, Fonds Charrière de Crousaz, Bc 32, ms. [1774-1777 ?] ; Hans Jakob LEU, *Allgemeines Helvetisches, Eydgenoßisches, Oder Schweitzerisches Lexicon…*, Zurich, Hans Ulrich Denzler, 1754, p. 341 (art. « Huber », pp. 332-344) ; Charles FOURNET, *Un Genevois cosmopolite ami de Lamartine. Huber-Saladin 1798-1881. Le mondain, le diplomate, l'écrivain*, Paris, Champion, 1932 (l'auteur tire ses renseignements d'une notice manuscrite d'Huber-Saladin, arrière-petit-neveu de Marie, « Notes manuscrites sur lui-même et ses ascendants ») ; Garry APGAR, *The Life and Work of Jean Huber of Geneva (1721-1786)*, Ph. D. Dissertation, Yale University, 1988, vol. 1, pp. 45-50, et, du même auteur, « Au fil du Rhône : l'ascendance lyonnaise de l'artiste genevois Jean Huber », *Cahiers d'Histoire*, 1990, pp. 249-264.

[3] Arch. Mun. Lyon, 1 GG 718, f° 96.

[4] Hillel SCHWARTZ, *The French Prophets. The History of a Millenarium Group in XVIIIth Century England*, Berkeley, University California Press, 1980 ; Noémie RECOUS, « Scientific passion and religious commitment in the Republic of Letters : Nicolas Fatio of Duillier (1664-1753) », http://www.cihec.org/fr/links-and-papers.

[5] Bibliothèque de Genève, ms. fr 601, f° 214-216. Sur ces personnages et leurs liens avec l'Angleterre, voir Hillel SCHWARTZ, *op. cit.*

[6] Bibliothèque de Genève, ms. fr 601, f° 211-218 et ms. fr 602, f° 116-117.

[7] Le livre a pu être lu en 1887 par Gustave Metzger, qui l'analyse dans sa thèse de théologie : *Marie Huber (1695-1753). Sa vie, ses œuvres, sa théologie*, Genève, Rivera et Dubois, 1887.

rejeté tout esprit prophétique au profit d'une religion purement intérieure, détachée de toute institution ecclésiale.

La suite de sa vie fut beaucoup moins mouvementée. Elle vécut à Lyon jusqu'à sa mort, dans une discrétion totale ; elle était sans doute restée en rapport avec des piétistes à qui elle adressait des textes manuscrits. Elle habitait rue du Bât d'Argent, dans le quartier des négociants, avec ses frères et sœurs, sa mère et, jusqu'à sa mort en 1740, son père Jean-Jacques. Elle ne se faisait remarquer que par la pratique des bonnes œuvres. Mais elle animait également sans doute une sorte de conventicule et passait pour la directrice spirituelle de quelques négociants, comme Théodore Grenus [8]. L'essentiel, cependant, fut la lecture de livres (mais on ignore lesquels) et de journaux savants, et la rédaction de lettres, de mémoires, de livres.

En 1731, Marie Huber publia anonymement [9] deux livres : *Le monde fou préféré au monde sage, en vingt-quatre promenades de trois amis, Criton philosophe, Philon avocat, Eraste négociant*, et les *Sentimens differens de quelques théologiens sur l'état des âmes séparées des corps*. *Le monde fou* se réclame du piétisme. C'est une attaque contre les gens sages qui ne songent qu'aux apparences et n'écoutent pas leur conscience, alors qu'ils se disent pieux ; ils valent moins, selon l'auteur, que ceux qui se comportent sincèrement, même s'ils passent pour fous ou sont traités de piétistes. Un véritable chrétien devrait suivre sa conscience, la lumière intérieure, véritable guide de l'âme. C'est le second ouvrage, les *Sentimens differens de quelques théologiens sur l'état des âmes séparées des corps*, publié dès la seconde édition sous le titre de *Sisteme des anciens et des modernes*, qui allait imposer la réflexion de Marie Huber au monde savant, créant une assez vaste controverse. Marie Huber prétendait faire œuvre d'apologiste, en détruisant les images de Dieu qui rendent impossible la croyance au christianisme pour présenter un Dieu qui ne peut que vouloir le bonheur de ses créatures et, pour cela, les purifie de tout ce qu'il y a de mal en eux.

Les controverses provoquées par ces publications amenèrent notre auteure à proposer une ample synthèse du christianisme, les *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, publiées en 1738, toujours anonymement, sans doute à Genève. À partir des thèmes développés précédemment, il s'agissait d'édifier les bases de toute la théologie, en les mettant à la portée de toute personne de bonne volonté. L'intention était apologétique : convaincre de l'évidence de la religion les incrédules et les esprits forts, ceux « qui rient en secret de ce que la généralité des Chrétiens vénère, qui font très peu ou point de cas de tout cet apparat que l'on nomme Religion » [10]. Mais l'accord entre les lumières de la raison et le donné révélé semble très ténu, au point qu'on peut considérer le livre comme emblématique d'un certain déisme chrétien. Cherchant à établir une religion évidente par elle-même en partant des attributs de

[8] Dieter Gembicki, Heidi Gembicki-Achtnich (éd.), *Le réveil des cœurs. Journal de voyage du frère morave Fries (1761-1762)*, Saintes, Le Croît Vif, 2013, pp. 94-96.

[9] Sur cet anonymat, voir Yves Krumenacker, « Anonymat et interrogations sur le genre : le cas de Marie Huber », dans Fabrice Preyat (éd.), *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines*, numéro thématique de la revue *Œuvres et critiques*, 2013, vol. XXXVIII, n° 1, pp. 49-60.

[10] *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*, Londres, [s.n.], 1739, pp. 254-255 (3e partie).

Dieu, ce livre expose une religion naturelle dont les lois ont été gravées par Dieu dans la conscience et que la religion révélée ne fait que rappeler aux hommes – mais une religion révélée très différente de celle des théologiens, envers qui Marie Huber était très critique. Elle leur reprochait notamment d'avoir masqué la simplicité du message évangélique en développant de manière exagérée les conséquences incertaines des principes de base, ce qui avait provoqué de multiples divisions parmi les chrétiens, au point que la religion n'apparaissait plus crédible. Mais, pour parvenir à son but, elle n'utilisa guère que la raison, à partir des idées simples et, pour elle, évidentes, que sont Dieu, la Providence et l'existence d'un autre monde permettant de compenser les inégalités de cette vie [11].

Malgré les nombreuses critiques qu'elle essuya de la part des théologiens, aussi bien catholiques que protestants, Albert Monod la range avec raison parmi « les défenseurs français du christianisme », tout en notant chez elle une certaine infiltration du rationalisme [12]. Ce jugement a été largement ratifié depuis, Marie Huber apparaissant comme une des grandes représentantes des « anti-Lumières » féminines [13].

Marie Huber publia encore, l'année de sa mort (1753), une *Réduction du Spectateur anglais*, qui reprenait un certain nombre d'articles du célèbre journal de Steele et Addison. Si les passages les plus liés à la vie politique et artistique anglaise étaient supprimés, on y trouvait de nombreuses réflexions morales ainsi que des discours sur les femmes et sur l'éducation des jeunes filles. Ainsi se confirmait l'évolution vers une religion essentiellement morale, où il importait d'agir en vrai chrétien et non de savoir des dogmes – ce qui fait qu'on peut se poser la question de la pertinence de l'expression « anti-Lumières » dans son cas [14]. Marie Huber mourut peu après, le 13 juin 1753. Ses parents firent paraître un an plus tard un *Recueil de diverses pièces servant de supplément aux lettres sur la religion essentielle à l'homme*.

[11] Maria-Cristina PITASSI, « Être femme et théologienne au XVIIIe siècle. Le cas de Marie Huber », dans Michelle MAGDELAINE, Maria-Cristina PITASSI, Ruth WHELAN et Antony MCKENNA (éds.), *De l'humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996, pp. 395-409 ; ID., « Die Suche nach der essentiellen Religion : Marie Huber », dans Doris BORDBECK (éd.), *Dem Schweigen entronnen – Religiöse Zeugnisse von Frauern des 16. bis 19. Jahrhunderts*, Würzburg, Markt Zell, Religion und Kultur Verlag, 2006, pp. 232-261.

[12] Albert MONOD, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du Christianisme de 1670 à 1802*, Paris, Félix Alcan, 1916.

[13] Fabrice PREYAT, « Apologétique et anti-Lumières féminines : Prolégomènes », dans Fabrice PREYAT (éd.), *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines, op. cit.*, pp. 3-48 ; Yves KRUMENACKER, « Marie Huber », dans Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières*, Paris, Champion, 2016, pp. 718-721.

[14] Il est amusant de constater que Marie Huber figure à la fois dans le *Dictionnaire des femmes des Lumières*, Valérie ANDRÉ, Huguette KRIEF (éds.), avec la coll. éd. de Fabrice PREYAT, Paris, Champion, 2015, vol. 1, pp. 606-610 et dans le *Dictionnaire des anti-Lumières*, Didier MASSEAU (dir.), Paris, Honoré Champion, 2016, pp. 718-721.

Les récits de fiction

Sur le plan formel, les œuvres de Marie Huber sont très différentes. L'*Écrit sur le jeu et les plaisirs* se divise en trois parties. La première est un dialogue entre deux amis sur la licéité du jeu, la deuxième reproduit un échange de lettres entre eux, la troisième un récit inspiré du livre de Job. *Le monde fou* est composé de vingt-quatre « promenades » pendant lesquelles trois amis discutent librement, sans qu'il y ait toujours un réel esprit de suite. Les *Sentimens differens de quelques théologiens* est plus construit, avec des lettres qui font progresser l'argumentation vers la négation des peines éternelles. La *Religion essentielle à l'homme*, projet beaucoup plus ambitieux, se compose également de lettres et d'« objections » afin d'embrasser tous les domaines de la théologie. La *Réduction du Spectateur anglais*, enfin, se contente de reprendre la structure du *Spectator* de Steele et Addison, avec des articles courts, auxquels sont simplement ajoutées quelquefois des notes.

Il y a donc une très grande diversité, revendiquée d'ailleurs par l'auteure dans un « parallèle des Quatorze Lettres & des Promenades » [15] : les « quatorze lettres », c'est-à-dire le *Sisteme des anciens et des modernes*, envisagent la religion du côté des desseins de Dieu, dressent le plan divin de la création, ce qui suppose un style digne et noble et peut être rendu par un traité suivi ; au contraire, les *Promenades* doivent dévoiler l'homme à lui-même, d'où de nombreuses digressions ; le faux qui est en l'homme peut être tourné en ridicule et abordé sur le ton de la conversation, des entretiens familiers. Alors qu'un livre parle de Dieu, l'autre traite de l'homme, ce qui implique deux formes et deux styles différents. Mais il s'agit toujours de formes courtes : lettres, promenades, jamais de texte long ; tout au plus peut-on relever une « Dissertation sur la nature de la bonté & de la justice divine, considérées dans leur origine », mais elle ne fait que trente-quatre pages in-12° [16].

C'est à l'intérieur de ces formes diverses que s'intègrent les récits de fiction. Le premier se trouve dans l'*Écrit sur le jeu et les plaisirs*. C'est l'histoire d'un maître puissant qui a un serviteur fidèle et aimant, Le Constant. Mais un méchant homme, jaloux du serviteur, réussit à faire entrer au service du maître une servante, nommée Adversité, qui accuse Le Constant d'hypocrisie, le menace, le frappe, le blesse grièvement. Le maître, qui a tout vu, ne dit rien pour voir jusqu'où ira la fidélité de son serviteur. Adversité dit à Le Constant que le maître l'abandonne, mais sans succès, et c'est elle qui est chassée. Son véritable maître est en réalité le Prince de ce monde, et il envoie une autre servante, Béatitude, qui arrive très fardée et richement parée. Elle plaint Le Constant de son travail pénible et lui dit comment devenir riche ; elle connaît en effet une mine d'or. Mais le serviteur répond qu'il est satisfait de son sort. Béatitude réplique que, riche, il pourra secourir les pauvres. Il rétorque que son maître lui donnera de quoi faire des aumônes. C'est alors qu'elle l'accuse de paresse. Il hésite, puis accepte de la suivre et même de changer de maître et d'entrer au service du Prince de ce monde. Mais, au dernier moment, il lit un billet que lui avait remis

[15] *Le Sisteme des anciens et des modernes, concilié par l'exposition des sentimens differens de quelques théologiens, sur l'état des âmes séparées des* corps, Amsterdam, Wetsteins et Smith, 1733, pp. 300-310.

[16] *Id.*, pp. 1-34.

son maître : ce sont des passages de l'Écriture, qui doivent servir de règle à sa vie. La lumière se fait alors, Le Constant comprend le danger auquel il a échappé et retourne vers son maître.

Le deuxième récit de fiction est l'histoire des Catacombes, qui constitue la dix-septième promenade du *Monde fou*. Elle se présente comme un conte : « Entre l'Arabie Petrée & l'extrêmité Septentrionale du Golfe Persique est un pays souterrain d'une étenduë immense, au quel on a donné le nom de Catacombe » [17]. Les habitants de ce pays ne peuvent supporter la lumière sans ressentir de fortes douleurs ; ils ont en effet une maladie de l'œil que le soleil peut guérir, à condition de supporter sa vue. Au dehors se trouve le pays du jour, dont les habitants voient tout distinctement. La lumière pénètre dans le pays souterrain par de petits guichets ; il existe aussi des sentiers qui montent vers le pays du jour, en sorte que les habitants peuvent se rencontrer, mais ils n'ont pas d'inclination les uns pour les autres.

Un Africain visite tour à tour les deux pays. Le Génie qui le guide lui apprend que les habitants ont la même origine, qu'ils viennent tous du pays de la lumière, mais qu'après un accident de la prunelle, ils se sont retirés dans les catacombes et s'y sont habitués. Ils ont fabriqué tout ce qui peut leur rendre la vie agréable et, en particulier, ont construit toutes sortes de lunettes. Le Roi de la Lumière les a invités à revenir, il a construit pour eux des sentiers, il a envoyé des messagers pour leur assurer que seule la lumière peut les guérir. Mais la plupart d'entre eux ont été mal reçus, bien qu'on ait enregistré les lettres patentes dont ils étaient munis. Ce n'est qu'après leur mort qu'on les a réhabilités et même qu'on a appelé leurs lettres « Lumière », tout en continuant cependant à méconnaître les nouveaux messagers. Le Fils du Roi lui-même a été envoyé pour confirmer le témoignage des messagers. Il a été pris pour un imposteur et mis à mort. Cependant, peu après, il est bien reconnu comme le Fils du Roi et on enregistre son histoire, considérée comme plus authentique encore que les lettres des messagers ; mais on s'oppose à ceux qui courent vers la lumière, en exerçant des cruautés sur eux. Comme cela ne suffit pas, on invente un nouveau moyen pour retenir les hommes dans le pays des catacombes. On affirme qu'il fait partie du Royaume de la Lumière, que les lettres de la Lumière l'affirment avec évidence et, pour qu'on puisse mieux les lire, on invente de nouvelles lunettes. Malheureusement, chacun voit autre chose avec ces lunettes : tous, se disant partisans de la Lumière, accusent les autres d'être sectateurs du Royaume des Ténèbres. Et cela dure depuis plus de seize cents ans. Le responsable en serait le Prince des Catacombes, qui veut ainsi retenir ses sujets ; il serait aussi à l'origine de la maladie de l'œil des premiers habitants. Le résultat est que plus personne ne veut quitter ce pays. Si quelqu'un a une idée d'un pays plus lumineux, il pense que c'est pour une autre vie. Les seuls qui réussissent à surmonter les divisions entre les différentes sectes sont ceux qui s'aventurent sur les petits sentiers, car ils se rapprochent les uns des autres au fur et à mesure qu'ils montent. Étant éclairés par le même jour, ils abandonnent leurs lunettes. Ces gens qui cherchent à s'aventurer hors du pays des ténèbres sont ceux qui, lisant le Livre

[17] *Le monde fou préféré au monde sage, en vingt-quatre promenades de trois amis, Criton philosophe, Philon avocat, Eraste négociant*, *nouvelle édition, augmentée de deux lettres*, Amsterdam, Wetsteins & Smith [Genève, Fabri et Barrillot], 1733, t. II, p. 75.

qui rend témoignage à la lumière, entrouvrent les guichets qui font pénétrer un peu de soleil dans leur pays et découvrent que le jour est d'une tout autre force que celui qui éclaire leur royaume. C'est pour cela qu'ils vont sur les sentiers que le Livre leur indique. D'autres, sans même lire le Livre, aperçoivent quelque chose de la lumière par ces guichets, la trouvent belle quoique douloureuse, cherchent en tâtonnant une ouverture et finissent par découvrir les petits sentiers. Quant au Roi, il n'envoie plus de messagers, car ce serait inutile, le Livre rendant déjà témoignage.

Une autre histoire se trouve insérée dans le *Monde fou*, constituant la dixième promenade des deux premières éditions, l'histoire des deux Juifs [18]. Joseph et Benjamin sont deux Juifs droits, fidèles à leur conscience, qui doutent de leur religion et veulent s'en éclaircir avec des chrétiens. Joseph se trouve en Hollande, où il rencontre des docteurs de diverses sectes qui ne savent vanter que la leur et jamais le christianisme en général. Le Juif les trouve passionnés, partiaux, et il fait le même constat chez les laïcs. Il demande alors aux docteurs ce qu'est l'essentiel de leur religion. Ils se réunissent en synode et se mettent d'accord sur les articles du Symbole des Apôtres et sur la divinité de l'Écriture ; ils conviennent aussi qu'on ne peut devenir chrétien que dans une religion particulière, car il est nécessaire de faire des actes publics de piété. Mais ils sont incapables de dire quelle religion garde la vérité. Joseph déclare alors qu'il ne deviendra chrétien que lorsque les divisions auront cessé car c'est ce qui l'éloigne le plus du christianisme. Il meurt juif de nom, mais avec l'intérieur d'un vrai chrétien. Benjamin, pour sa part, est en Avignon et a de l'éloignement pour les chrétiens. Pour cependant mieux être instruit, il décide de voyager. Partout, il constate que les chrétiens ont un point commun, l'amour des richesses, spécialement chez les ecclésiastiques. Leur division n'est donc qu'apparente, ils ont au fond tous la même religion, qui est aussi celle de tous les hommes corrompus, qu'ils soient païens, juifs ou musulmans. Mais comme les docteurs lui dépeignent le christianisme sous une très belle couleur, il en conclut qu'il n'y a pas de vrai chrétien et qu'il vaut mieux rester juif que d'entrer dans une société où tout le monde se travestit. Sur le chemin du retour dans son pays, il rencontre des gens qui veulent le convertir, et un homme qui garde le silence. Benjamin l'interroge, et l'homme répond qu'il est « né de parens surnommés Chrêtiens », que lui-même veut être réellement chrétien sans prendre parti pour aucune secte, que le christianisme n'est « que la Religion d'Abraham & de David, renouvellée par Jesus » [19], où il faut obéir à sa conscience et se dévouer au Créateur. Benjamin devient alors chrétien.

Le *Système des anciens et des modernes* proprement dit ne comprend pas de récit de fiction. Mais on en retrouve dans la *Suite du Système*, parue en 1733. La cinquième lettre de cette *Suite* raconte l'histoire d'un horloger absent de sa boutique, mais chez qui se trouvent ses enfants et d'autres enfants du voisinage. Tous savent à quoi servent les montres et les horloges, pourquoi elles sonnent, pourquoi elles ont une clé ; mais quand la narratrice leur montre les pièces détachées d'une pendule en leur demandant ce que c'est, chacun trouve une explication relative à ses propres intérêts : pour l'un, la chaîne est un collier pour sa poupée, pour l'autre, une roue sert à son petit carrosse,

[18] *Id.*, pp. 157-173.
[19] *Id.*, pp. 171-172.

etc. Les enfants finissent par se disputer, jusqu'à ce que le père rentre et leur dise qu'il leur suffit, pour leur âge, de lire l'heure, sans savoir dans le détail comment cela fonctionne [20].

On trouve ensuite, à la fin de l'ouvrage, une « Relation sur un Déiste », en deux lettres [21]. Elle raconte l'histoire d'un déiste qu'un abbé, puis un avocat, tentent de convertir, en vain. La narratrice retrouve ensuite le déiste, qui lui explique qu'ayant cherché parmi toutes les religions chrétiennes laquelle était la vraie, il a fini par n'en avoir aucune. C'est lors de ses voyages qu'il a rencontré des doctes qui, tous, avaient des arguments très forts en faveur de leur parti ; mais cela n'a eu pour effet que de le rendre parfaitement sceptique, jusqu'au jour où, étant pris dans une affreuse tempête, il a reconnu l'existence d'une divinité en écoutant sa conscience : c'est ainsi qu'il est devenu déiste, s'en tenant à un petit nombre de principes indubitables.

La *Religion essentielle à l'homme* ne contient aucun récit de fiction. Il y en a, naturellement, de nombreux, dans la *Réduction du Spectateur anglais*, mais ils ne sont pas de Marie Huber, ils figuraient déjà dans le *Spectator* de Steele et Addison. Il nous faut donc, pour comprendre l'existence des récits de fiction, revenir aux premières œuvres de Marie Huber.

Le rôle des récits de fiction

L'étude de la composition des œuvres est primordiale. Dans le cas de l'*Écrit sur le jeu et les plaisirs*, tout porte à croire qu'il y avait au départ au moins trois manuscrits différents, correspondant à chacune des trois parties. Elles relèvent en effet de trois genres différents et surtout ne portent pas réellement sur le même sujet : la première condamne bien le jeu, conformément au titre général de l'ouvrage, mais la deuxième élargit le débat et refuse tous les divertissements mondains, même les plus innocents. La troisième partie, l'histoire du serviteur Le Clément, porte plutôt sur la nécessité d'une fidélité absolue à Dieu et sur les moyens d'éclairer sa conscience. On a l'impression que Marie Huber a d'abord écrit trois courts textes, qu'ils ont peut-être circulé dans des cercles proches, puis, devant leur succès, ils auraient été réunis de manière assez artificielle.

Il est probable que l'histoire des Catacombes ait également été un récit ayant d'abord circulé séparément en manuscrit, de même que l'histoire des deux Juifs. La composition du *Monde fou* est en effet curieuse. La division globale en vingt-quatre promenades est quelquefois interrompue par des lettres et des récits, ceux-ci étant mal déguisés sous forme de promenade : ils débutent en effet par l'indication qu'un des promeneurs, Eraste, sort un papier de sa poche et le lit – il s'agit bien entendu du récit de fiction. Il y a donc tout lieu de penser que ces récits avaient été écrits avant l'ensemble de l'ouvrage et qu'ils y ont été intégrés plus ou moins adroitement. La composition très libre du *Monde fou*, où les promenades se suivent sans toujours porter sur le même sujet, où, comme le souligne le « Parallèle des Quatorze lettres &

---

[20] *Suite du Système sur l'état des âmes séparées des corps, servant de réponse au livre intitulé Examen de l'origénisme par M. le professeur R.*, Londres [Genève, Barrillot et fils], 1739 [2e éd.], pp. 120-124.

[21] *Ibid.*, pp. 146-168.

des Promenades » déjà cité, il ne s'agit pas d'un traité suivi, rend l'insertion de ces textes dans l'ouvrage assez facile.

Il n'en est pas de même avec les œuvres suivantes, beaucoup plus construites, sous forme de lettres qui sont en réalité de véritables petits chapitres de traités de théologie. Il n'est donc pas étonnant de trouver les récits de fiction en dehors du corps même du texte. L'histoire de l'horloger se trouve dans la *Suite du Système*, un texte très composite qui doit en principe répondre aux attaques du théologien de Lausanne Abraham Ruchat contre le *Système des anciens et des modernes*. Sa première édition, en 1733, comprend cinq lettres, mais seules les trois premières répondent réellement au livre de Ruchat. La quatrième est une charge violente contre les religions et la cinquième a pour but de montrer qu'il suffit de connaître les vérités évidentes, sans s'arrêter aux détails, qui sont sources de controverses. L'histoire de l'horloger, placée dans la cinquième lettre, est une illustration de cette méthode ; mais cette histoire, comme l'ensemble de la lettre, peut très bien avoir été écrite avant le reste de la *Suite du Système*. On sait que l'édition de 1739 de la *Suite* comprend de nombreux textes écrits entre 1733 et 1739, parce que certains sont datés ; ces ajouts sont d'ailleurs très disparates.

La « Relation sur un déiste » est aussi, selon toute vraisemblance, un récit écrit indépendamment de l'ensemble de l'œuvre. Elle fait partie d'un ensemble de trois lettres. L'édition de 1733 du *Système des anciens et des modernes* contient, tout à la fin, une conversation avec « l'Étranger, qu'on taxe de Deiste », où l'on se demande comment convertir un déiste. Il s'agit probablement d'un écrit antérieur circulant dans un cercle d'amis. Ce texte se retrouve dans toutes les éditions postérieures, sous le titre de « troisième lettre sur le déiste ». Il est désormais précédé des deux lettres dont nous avons déjà parlé. Le tout est introduit ainsi : « La Lettre sur le Déiste qui est à la fin des 14 fait mention d'une conversation qui l'avait précédée, mais elle n'en dit que cela. Je crois de vous avoir ouï dire que vous en avez vu la *Relation* ; si vous l'avez encore entre les mains je me flatte, Monsieur, que vous voudrez bien nous l'envoyer » [22]. Cette « relation » est-elle bien un récit de fiction ? Il semble que oui, dans la mesure où les évènements rapportés sont assez extraordinaires, même s'ils ne sont pas invraisemblables. En effet, le déiste devenu sceptique aurait fait un long voyage en mer et convaincu le capitaine du bateau de ses idées, jusqu'à ce que, providentiellement, une tempête qui aurait été à deux doigts de faire chavirer le navire n'ait ramené le voyageur comme le capitaine aux principes gravés dans leur conscience.

Tous ces récits de fiction ont donc, selon toute vraisemblance, été écrits séparément et intégrés par la suite aux œuvres de Marie Huber. C'était d'ailleurs probablement sa manière habituelle d'écrire. Le *Recueil de diverses pièces servant de supplément aux lettres sur la religion essentielle à l'homme*, publié après sa mort par sa famille, comprend en effet des lettres de diverses époques qui sont en réalité de petits traités

[22] *Suite du Système sur l'état des âmes séparées des corps, op. cit.*, p. 145.

théologiques qui, nous disent les éditeurs du *Recueil*, ont été composés pour répondre aux remarques de lecteurs sur ses livres [23].

On pourrait donc décrire, à partir de ces éléments, le processus de création ainsi : dans un premier temps, Marie Huber écrivait des textes qui circulaient sous forme manuscrite dans les cercles piétistes de Lyon, de Suisse ou d'Allemagne [24]. Lus, discutés, ces textes suscitaient des réactions donnant lieu à de nouveaux textes, également diffusés. Ce n'est qu'ensuite qu'ils furent intégrés dans des œuvres plus vastes. Or, la forme courte et la liberté d'interprétation offerte par les récits de fiction correspondaient bien à ces usages.

Il me semble que cela s'explique essentiellement pour deux raisons : les liens entre les groupes piétistes radicaux et le genre de l'auteure. Marie Huber est en effet doublement marginale : en tant qu'hétérodoxe et en tant que femme.

Hétérodoxe, d'abord. J'emploie le terme faute de mieux, car notre auteure a été considérée comme piétiste, déiste, protestante libérale, rationaliste, incrédule, etc. Ce qui est sûr, c'est qu'elle a rompu avec la théologie officielle, celle de son grand-père Benedict Calandrini, pasteur à Genève. Son apologétique vise à ramener les déistes à un christianisme qui n'est à proprement parler porté par aucune Église. En revanche, on devine autour d'elle et de sa famille différents cercles généralement qualifiés de piétistes, qui fonctionnent en réseau par l'échange de correspondance. Il existe plusieurs groupes lyonnais repérés dès les années 1740 par les Frères Moraves, dont un gravitant autour de la famille Huber [25]. Ces Lyonnais correspondent avec Nicolas Fatio, en Angleterre, qui a été secrétaire des *French Prophets*, ces anciens camisards millénaristes mêlés à des philadelphiens et autres non-conformistes [26]. On soupçonne aussi des liens importants avec les piétistes bernois autour de Louis-Béat de Muralt [27], avec ceux d'Yverdon et leur pasteur Samuel Lutz qui réunit chez lui des piétistes de tout le pays de Vaud [28], avec François Magny [29] et les piétistes genevois (dont des cousines de Marie Huber), peut-être avec ceux de Schaffhouse où les Huber ont de la famille et où l'*Écrit sur le jeu et les plaisirs* a été traduit, avec ceux de la Wetterau, en Hesse (eux-mêmes liés à Lutz comme aux *French Prophets*). Des lettres des années 1720 montrent des liens fréquents avec les piétistes genevois et vaudois [30]. Dans la

[23] *Recueil de diverses pièces servant de supplément aux lettres sur la religion essentielle à l'homme*, Berlin, Étienne de Bourdeaux, 1754.

[24] Sur ces réseaux, voir Yves KRUMENACKER, « Protestant or Deist ? Marie Huber's Case », à paraître dans *Royal Swedish Academy for Letters. History, and Antiquities Conference Reports*.

[25] Dieter GEMBICKI, Heidi GEMBICKI-ACHTNICH (éd.), *Le réveil des cœurs*, *op. cit.*, pp. 59, 96, 375-376.

[26] Bibliothèque de Genève, ms. fr 601, f° 211-218 et ms. fr 602, f° 114-117.

[27] Maria-Cristina PITASSI, « Genève et le piétisme au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles : le cas de Béat de Muralt », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 2012, vol. 158, n° 3, pp. 543-562.

[28] Henri VUILLEUMIER, *Histoire de l'Église réformée du pays de Vaud sous le régime bernois*, Lausanne, Éd. de la Concorde, 1933, vol. 3, pp. 435-463.

[29] Eugène RITTER, « Magny et le piétisme romand », *Mémoires et documents de la Suisse romande*, 1891, 2e série, t. III, pp. 257-324.

[30] ID., « Jeanne Bonnet, épisode de l'histoire du piétisme à Genève (1724-1726) », *Étrennes chrétiennes*, 1886, pp. 114-147 ; ID., « Notes et documents sur l'histoire du piétisme à Genève

décennie suivante, la traduction des livres de Marie Huber en allemand fait penser à des liens avec les piétistes de Francfort et du Wurtemberg [31]. Même si des personnes, comme Samuel Lutz, circulaient beaucoup entre la plupart de ces groupes, les contacts se faisaient sans doute plutôt par correspondance et envoi de manuscrits. C'est dans ce contexte que les écrits de Marie Huber ont pu circuler et être discutés. L'existence même de groupes fonctionnant en réseau imposait, d'une certaine manière, ce type de textes.

Mais, d'autre part, Marie Huber est une femme. Or il est entendu, au XVIIIe siècle, qu'une femme ne pouvait pas faire de théologie, même si les exceptions ne sont pas rares. Mais elles étaient mal armées pour cela. Elles ne pouvaient être qu'autodidactes, les facultés de théologie leur étant interdites. Marie Huber a peut-être pu bénéficier de contacts avec des théologiens et a pu lire de nombreux livres de théologie, ayant eu un grand-père, Benedict Calandrini, professeur de théologie et recteur de l'Académie de Genève. Son éducation nous est inconnue. Sans doute, comme beaucoup de femmes de son époque, a-t-elle pu suivre les cours donnés par les précepteurs de ses frères. Mais ceux-ci ont étudié assez vite à Genève : Jacob et Jean-Jacques y étaient au collège à treize ans, en 1705 et 1712, Barthélemy à seize ans, en 1731 [32]. On ne sait pas ce qu'il en fut des autres frères, mais il est probable qu'ils ont eux aussi fréquenté le collège.

Marie Huber n'a donc pas suivi de cours de philosophie ni de théologie, disciplines qu'elle n'a pu connaître que par ses lectures. Elle ne connaissait sans doute aucune autre langue que le français. Son ignorance de l'allemand, alors qu'elle avait de la famille à Schaffhouse, est en effet soulignée à plusieurs reprises. En 1719, elle rapporta à son oncle Fatio une histoire traduite de l'allemand « par une personne qui n'est pas stylée à traduire » et dont tout indique que ce n'était pas elle [33]. En 1736, le traducteur du *Monde fou* affirmait qu'elle ne comprenait pas l'allemand [34]. En 1739, Marie Huber elle-même se défendit de s'être inspirée des théories de Petersen, en disant qu'elle ne connaissait pas l'allemand [35]. Il est probable qu'elle ignorait tout autant les autres langues étrangères, sauf peut-être l'anglais, pour laquelle un doute est permis, mais sa *Réduction du Spectateur anglais* fut faite à partir d'une traduction française [36] ; elle s'intéressait beaucoup aux auteurs anglais, mais leurs ouvrages étaient traduits en français ou longuement analysés dans des périodiques francophones. Elle ne connaissait pas mieux les langues anciennes. Ses contradicteurs lui reprochèrent la faiblesse de son exégèse à cause de son ignorance du grec et

---

et dans le pays romand », *Étrennes chrétiennes*, 1889, pp. 147-193.

[31] Sur tous ces liens, voir Yves KRUMENACKER, « Protestant or Deist ? Marie Huber's Case », *op. cit.*

[32] Suzanne STELLING-MICHAUD (éd.), *Le livre du recteur de l'Académie de Genève : 1559-1878*, Genève, Droz, 1975, t. IV, pp. 92-94.

[33] Bibliothèque de Genève, ms. fr. 601, f° 218 v°.

[34] *Die Thörische Welt der weisen Fürgezogen, in vier und zwanzig Spazier-Gängen dreyer Freunde, Criton eines Philosophen, Philon eines Advocaten, und Erasten eines Kaufmanns, aus dem französischen übersetzt*, Frankfurt am Mayn, Andreäische Behandlung, 1736.

[35] *Suite du Système sur l'état des âmes séparées des corps, op. cit.*, p. 3.

[36] *Le Spectateur, ou le Socrate moderne*, Paris, Étienne Papillon, 1716-1726, 6 vol. ; il y a de nombreuses rééditions de cette traduction.

de l'hébreu. Nous n'avons aucune donnée sur sa connaissance éventuelle du latin mais elle n'a pas dû dépasser un niveau élémentaire, car aucun ouvrage latin n'est cité dans ses œuvres, alors que les sujets qu'elle traitait s'y prêtaient fort bien. Ses connaissances provenaient donc sans doute de lectures savantes diverses, tirées de livres et de journaux, selon des choix autonomes, et surtout de la pratique épistolaire et de l'oralité, de la fréquentation de salons (non attestée dans son cas, mais probable si l'on tient compte de son statut social).

Mais l'important est moins de juger de l'éducation de Marie Huber que de se rendre compte que, ayant été sans doute assez semblable à celle de la plupart des femmes de la bourgeoisie, elle était consciente de ce qu'une femme pouvait comprendre des débats théologiques. Or, si les destinataires de ces œuvres ne sont jamais indiqués, il semble évident qu'elle songeait aussi aux femmes. Que son dernier livre, la *Réduction du Spectateur anglais*, fût un ouvrage pour l'éducation des filles révèle bien son intérêt pour cela. Par conséquent, privilégier des formes facilement lisibles par des personnes ayant eu peu d'instruction était logique. Les contes, les récits de fiction, formes légères traditionnellement associées à la féminité, sont sans doute ce qui correspondait le mieux à cette exigence.

L'apologétique de Marie Huber est triplement féminine. Tout d'abord parce qu'elle fut écrite par une femme ; ensuite, parce qu'elle prit la forme, dans un premier temps, de manuscrits circulant dans des cercles où hommes et femmes se côtoyaient ; on sait l'importance des femmes dans les milieux piétistes, notamment les plus radicaux [37] ; enfin, parce qu'elle s'adressait non aux théologiens professionnels, mais aux laïcs, hommes et femmes. De longs traités se prêtaient mal à ces usages. Des textes courts, une diversité de formes, l'insertion de récits de fiction permettaient davantage de discuter et de convaincre. Pour Marie Huber, la religion ne devait pas faire apprendre des dogmes, mais permettre de réfléchir en en appelant à sa conscience. Quoi de mieux que les récits de fiction pour cela ? Mais on sort ainsi de la théologie et de l'apologétique classiques. On comprend le rejet des œuvres de Marie Huber par les différentes Églises de son temps.

---

[37] Rudolf DELLSPERGER, « Frauenemanzipation im Pietismus », dans Sophie BIETENHARD *et al.* (éds.), *Zwischen Macht und Dienst* : *Beiträge zur Geschichte von Frauen im kirchlichen Leben der Schweiz*, Berne, Stämpfli, 1991, pp. 131-152.

Fictionnalisation du moi et figurisme prophétique dans les *Réflexions édifiantes* de Jacqueline-Aimée Brohon

Nicolas Brucker

Après le purgatoire où les avait relégués le rationalisme du siècle, les voyants, prophètes et mystiques refont surface pendant la période révolutionnaire qui cristallise toutes les tendances millénaristes. Certains clercs, stimulés par les perspectives mercantiles offertes par ce type de publications, n'hésitèrent pas alors à collecter des oracles qui de loin semblaient avoir annoncé la Révolution française, celle-ci étant alors considérée comme le fléau de Dieu, envoyé aux hommes pour les punir de leur infidélité et venger les insultes faites à la divinité durant tout un siècle philosophe. Pierre Pontard est de ceux-là. Mais contrairement à la majorité de ces zélés éditeurs, il appartient à l'Église constitutionnelle [1]. Il porte à la connaissance du public les prophéties de Suzette Labrousse et de Jacqueline-Aimée Brohon dans un *Journal* qui enveloppe dans sa réprobation l'ensemble du clergé d'Ancien Régime, séculier et régulier [2]. La prophétie en se réalisant n'a pas seulement anéanti l'Église infidèle, elle a permis l'installation d'une Église régénérée. Cette régénération a pour garants deux femmes mystiques. C'est à celle des deux qui a été jusqu'ici le moins étudiée que nous consacrons la présente étude [3].

[1] Pierre Pontard (1749-1832) fut évêque de Périgueux de 1791 à 1801.

[2] Le *Journal prophétique*, publication hebdomadaire, parut durant l'année 1792 et fut poursuivi l'année suivante par le *Journal de P. Pontard, évêque du département de la Dordogne*, à périodicité bi-mensuelle.

[3] Pour une vue d'ensemble sur ce personnage, on se reportera à la notice de Fabrice Preyat dans le *Dictionnaire des femmes des Lumières*, Valérie André et Huguette Krief (éds.), Paris, Champion, 2015, vol. 1, pp. 187-191.

Une spiritualité cordiale

Un siècle exactement après les apparitions de Jésus à Marguerite-Marie Alacoque au couvent de la Visitation Sainte-Marie de Paray, Jacqueline-Aimée Brohon reçoit à Paris, dans les églises qu'elle fréquente habituellement, Saint-Nicolas, Sainte-Geneviève et Saint-Pierre-aux-Bœufs, de nombreuses visions. À la demande de celui qu'elle nomme son « guide » [4], qui est aussi le prêtre auprès duquel elle loge et qu'elle sert, elle les consigne par écrit. Ces manuscrits, que Pontard dit avoir vus – « [les écrits de J.-A. Brohon [5]] sont dans des mains sures dès l'an 1774 », écrit-il en août 1792 – et dont il donne des extraits dans son *Journal*, sont publiés chez Didot en 1791 sous le titre peu évocateur de *Réflexions édifiantes*. Car il ne s'agit pas de méditations pieuses, mais de récits, en forme de journal, des visions et des révélations dont la voyante est l'objet entre 1772 et 1778. Les apparitions, de Jésus et de la Vierge dans les attitudes qui correspondent aux différents mystères – l'enfant dans les bras de sa mère, mort sur ses genoux, sa mère au pied de la croix, tous deux trônant en majesté –, sont unies par un thème commun, qui en est comme le fil rouge : le cœur.

Un mot s'impose sur la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus et de Marie. La spiritualité cordiale est ancienne. Certains la font remonter à saint Augustin, mais elle reste confidentielle jusqu'à saint Jean Eudes qui décide, après sa rencontre avec Marie des Vallées, de lui donner une audience plus large. Nous sommes au milieu du XVIIe siècle en Basse-Normandie, en pleine Contre-Réforme, à un moment où l'on cherche à exciter la piété populaire, notamment par des missions dans les campagnes françaises. La dévotion aux saints cœurs de Jésus et de Marie favorise l'union personnelle avec Dieu dans la forme d'un dialogue mental. Cette spiritualité a la caractéristique d'être à la fois intérieure et incarnée. Le cœur, organe anatomique, est le siège tant des affections humaines que de la divine charité. Aussi se veut-elle prioritairement féminine et se traduit-elle dans une mystique nuptiale. Mais, parlant aux sens et à l'imagination, elle est plus largement destinée à un public peu ou pas éduqué. L'iconographie a joué un rôle décisif dans sa diffusion et dans sa pratique. Le père de Gallifet consacre tout un chapitre de son apologie à la question de l'image. Il fournit à ses lecteurs, par l'estampe qui figure dans son livre, le vrai modèle de la représentation du Sacré-Cœur, dont ils pourront tirer des images à leur usage personnel. Il dit l'avoir fait graver d'après le récit que donne de sa vision céleste Marguerite-Marie Alacoque, « précisément dans la forme qui [lui] est naturelle : même grosseur, même figure, mêmes traits » [6]. Marguerite-Marie Alacoque, bien qu'elle ait eu des prédécesseurs, est devenue emblématique de la dévotion cordiale, et fournit le paradigme de la mystique visionnaire auquel il convient de rattacher Jacqueline-Aimée Brohon. Elle eut trois apparitions, en 1673, 1674 et 1675, toujours en lien avec le sacrement eucharistique, après la communion ou en présence du Saint-

---

[4] L'identité du guide est contestée. S'agit-il de l'abbé Pierre du Garry, comme l'affirme l'abbé Grégoire (*Histoire des sectes religieuses*, Paris, 1810, t. II, p. 11) ou plus vraisemblablement de l'abbé Claude-Firmin Turmine, docteur en théologie et premier vicaire de Saint-Pierre-aux-Bœufs (*L'ami de la religion*, 11 avril 1837, n° 2796, t. XCIII, pp. 70-71) ?

[5] Pontard écrit curieusement « Brohne ».

[6] Joseph DE GALLIFET, *L'excellence de la dévotion au Cœur admirable de Jésus-Christ*, Avignon, Domergue, 1733, t. I, p. 280.

Sacrement. Et elle fut destinataire de trois messages : un appel à une vie mystique (« Voici la place de mon côté pour y faire ta demeure habituelle et perpétuelle ») ; un envoi en mission, pour répandre la dévotion cordiale et consacrer le royaume au Sacré-Cœur ; une demande de fondation (l'institution de la solennité du Sacré-Cœur, le premier vendredi après l'octave du Saint-Sacrement).

Finissons ce rapide tour d'horizon en notant que cette spiritualité, qu'on trouve chez d'autres mystiques de la fin du XVIIe siècle, connaît une immense fortune dans les pays sous obédience jésuite. Il en est ainsi de la Pologne. Marie Leszczynska va beaucoup contribuer à développer ce culte à la cour de France, et son père dans le duché dont il a la souveraineté. Le destin politique de cette dévotion est impressionnant, tant au XIXe siècle – il suffit de lire le livre de Jacques Marx pour s'en persuader [7] – qu'au XXe siècle – songeons à Faustine Kowalska et à l'influence qu'elle exerça sur le pape Jean-Paul II.

Revenons à Jacqueline-Aimée Brohon. Ce ne sont pas trois apparitions dont elle fut visitée, mais des dizaines, voire des centaines, si l'on en juge par les récits qu'elle en donne au long des 800 pages des *Réflexions édifiantes*, dont le texte, agencé par l'éditeur, ne suit pas l'ordre chronologique, mais s'organise selon des groupements thématiques. Et elles sont de plus très bavardes : rien à voir avec les révélations rares et sibyllines dont on garde précieusement la lettre pour les réciter dans des prières ou les graver sur des médailles. Jésus en a dit plus à Brohon qu'il n'en dit dans les quatre évangiles réunis. Et, le lecteur s'en doute, ce qu'il lit n'est qu'un échantillon, sur quelques années, d'une somme bien plus importante. Ces apparitions procèdent de façon récurrente : après la communion, Brohon voit Jésus, toujours accompagné de sa mère, tantôt sur la croix, tantôt enfant, tantôt en majesté, et plus rarement au tombeau, après quoi s'engage un dialogue. Quant au contenu du message reçu, il se distribue, comme pour Marguerite-Marie Alacoque, dans trois directions : élection et appel, envoi en mission, demande de fondation, ce dernier point étant particulièrement développé.

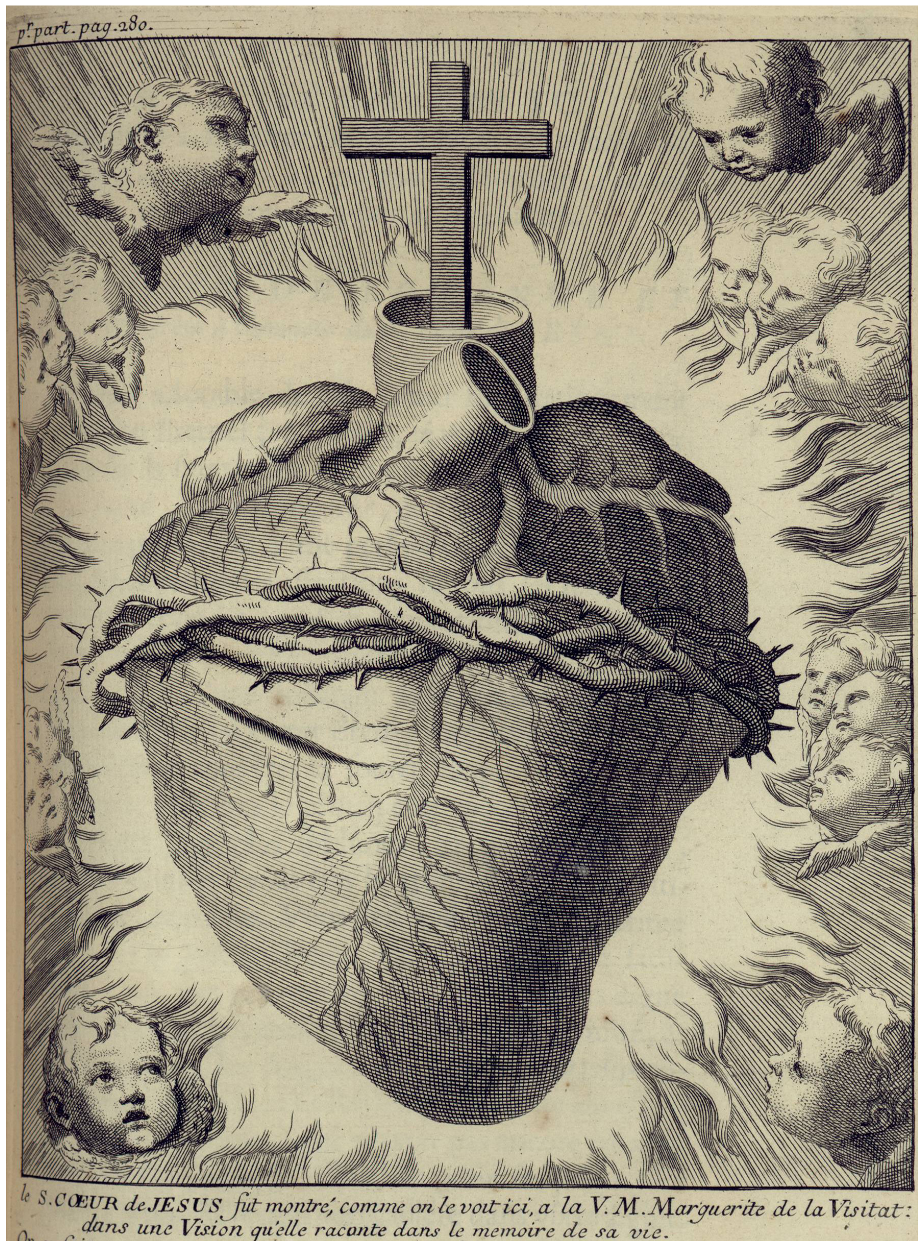
Un mysticisme flamboyant

L'enquête de l'abbé Bremond ne s'est pas étendue si avant dans le XVIIIe siècle. Mais on devine quel jugement il aurait porté sur Brohon : précisément ce qu'il écrit au sujet d'Antoinette Bourignon, qu'il assimile aux « mystiques faux ou douteux » [8]. L'étendue de son œuvre, aussi importante quantitativement que celle de Voltaire, assure Bremond, la disqualifie définitivement. Une vraie mystique répugne à écrire, elle ne le fait que contrainte et forcée et brûle ses écrits à la première occasion. Marguerite-Marie Alacoque, qui ne livre par écrit les détails sur sa vie extérieure et intérieure que sur l'ordre exprès de son directeur, Claude La Colombière, s'interrompt à plusieurs reprises au cours de son *Mémoire* pour confier sa répugnance extrême à publier les révélations dont elle a été l'objet [9]. Tout au contraire de Mme Guyon : « la vue d'une

[7] Jacques MARX, *Le péché de la France. Surnaturel et politique au XIXe siècle*, Bruxelles, Espace de Libertés, 2005.

[8] Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, François TRÉMOLIÈRES (éd.), Grenoble, Jérôme Millon, 2006, vol. 2, p. 796.

[9] Joseph DE GALLIFET, *op. cit.*, t. II, pp. 1-131.



Joseph de Gallifet, *L'excellence de la dévotion au Cœur admirable de Jésus-Christ*, Avignon, Domergue, 1733, i, p. 280. © Bibliothèque municipale de Besançon, bm 50488

feuille de papier la met en joie », écrit Bremond [10]. C'est aussi le point de vue d'Henri Bergson qui, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, distingue la fonction fabulatrice de la religion de l'expérience mystique. Les ravissements et les extases ne sont de ce point de vue qu'une étape à dépasser, pour atteindre le but du parcours qui est « l'identification de la volonté humaine avec la volonté divine » [11]. L'image n'a alors qu'un statut précaire : elle est certes l'annonce d'une transformation à venir, mais elle signale aussi l'inachèvement du processus d'union à Dieu. « La divinité ne saurait se manifester du dehors à une âme désormais remplie d'elle » [12], écrit Bergson, laissant entendre à l'inverse que les phénomènes spectaculaires ne visitent que des âmes qui ne sont pas parvenues au bout de l'expérience mystique.

L'autre grande différence avec ceux que l'abbé Bremond qualifie de « vrais mystiques » est qu'à aucun moment la narratrice ne met en doute ce qu'elle voit, ce qu'elle entend, ni ne s'interroge sur le choix qui est fait de sa personne. Ni effroi, ni doute : Jacqueline-Aimée Brohon est instantanément, à chaque vision, de plain-pied dans le monde surnaturel qui vient à elle, dans une familiarité totale avec les êtres divins dont la présence lui est révélée. D'ailleurs ces êtres ne lui apparaissent pas tant qu'elle n'est pas transportée parmi eux, dans un séjour céleste, un empyrée au-dessus des nuages, d'où l'on aperçoit la terre, et ses habitants livrés à leurs minuscules occupations. La distance sacrée qui marque habituellement la frontière entre le divin et l'humain est ici abolie. Brohon touche Jésus et Marie, comme des êtres qui appartiendraient à la même réalité qu'elle ; c'est sans doute ce qui a le plus choqué les contemporains et entraîné la condamnation de ses ouvrages par les docteurs de la Sorbonne. Sa participation aux divins mystères est aussi physique que spirituelle : elle porte l'Enfant-Jésus ou l'emmaillote, colle sa bouche sur la plaie du crucifié ou pose sa tête sur son épaule, se retrouve sur la croix à sa place, descend au tombeau, etc. Aucune de ces attitudes n'est de l'invention de Brohon. On les trouve notamment chez la Bourguignonne Marguerite Parigot (1619-1648), en religion Marguerite du Saint-Sacrement, ou chez l'Aixoise Jeanne Perraud (1631-1676), qui toutes deux développèrent une spiritualité de l'Enfant-Jésus, non sans résonance politique [13]. Bremond, recensant les femmes qui relèvent de ce qu'il nomme le « mysticisme flamboyant », écrit à propos de Jeanne de Matel : « Elle appartient à cette famille assez nombreuse, trop selon moi, de contemplatifs, en faveur desquels les consignes ordinaires de l'humilité semblent abolies, et qui ne nous laissent rien ignorer de leurs splendides privilèges » [14]. Il semble que la mystique ne trouve grâce aux yeux du savant jésuite qu'à la condition d'être purgée de tout lien avec le monde sensible ; le sentiment religieux dont il fait l'histoire se veut détaché des données matérielles, corporelles, et bien entendu sexuelles. Georges Bataille et Jacques Lacan s'emploieront au contraire à réinvestir le champ du sensible dans l'expérience mystique.

---

[10] *Ibid*.

[11] Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF (« Quadrige »), 2000, p. 242.

[12] *Id*., p. 246.

[13] Jacques MARX, *op. cit*., p. 75.

[14] Henri BREMOND, *op. cit.*, vol. 2, p. 880.

Un prophétisme biblique

Nous nous en tiendrons quant à nous pour l'essentiel aux aspects littéraires, mais aussi sociaux de ces phénomènes mystiques. Car, il faut le dire, aucune de ces visions, aucun de ces messages n'est sans rapport avec l'actualité sociale ou religieuse du temps. La mystique du Sacré-Cœur, encouragée par la Compagnie de Jésus, est une arme contre le jansénisme et ses dérives doctrinales. Elle donne sur le terrain de la piété populaire une assise aux positions orthodoxes sur les questions alors en débat, telles que la présence réelle dans l'eucharistie, la fréquente communion ou la théorie de la grâce. La *Vie de la vénérable Mère Marguerite-Marie Alacoque* n'est-elle pas publiée en 1729 sous le nom de Jean-Joseph Languet de Gergy, l'ennemi juré des jansénistes ? Mais c'est aussi une arme contre les protestants, les philosophes, le tolérantisme, l'hétérodoxie en général. Il n'en va pas différemment de Brohon. Nous y reviendrons plus loin.

À première vue, Jacqueline-Aimée Brohon prend sa place dans la série des visionnaires qui, de l'ursuline Marie Bon (1636-1680) à la sœur Faustine Kowalska (1905-1938), l'apôtre de la miséricorde, ont toutes à voir avec la dévotion au Sacré-Cœur. Si on considère les choses de plus près, on s'aperçoit, à la lecture de ses textes, qu'elle fait un usage spécifique de l'expression littéraire, ce qu'on peut résumer dans les deux notions de figure et de fiction.

Brohon applique strictement la méthode figuriste, mise au point par l'abbé Duguet, qui est d'ailleurs cité par Pontard en tête de sa livraison de juillet 1792, mode de lecture de la Bible qui se distingue de la lecture littérale, et qui loin de se contenter de lire le Nouveau Testament comme l'accomplissement des annonces contenues dans l'Ancien, prolonge jusque dans l'histoire contemporaine cette approche prophétique. Comme le remarque Jacques Le Brun, cette lecture rétablit la hiérarchie entre modèle et figure : alors que les Écritures les présentent dans un ordre successif, la figure précédant le modèle, l'herméneutique figuriste montre la supériorité du fait postérieur [15]. Mais elle montre aussi que la modélisation ainsi dégagée aide à comprendre l'apparent désordre de l'histoire humaine, en particulier comment il se fait que les tenants de la vérité et de la justice soient persécutés. Les jansénistes ont appliqué cette lecture au destin de leur communauté et se sont inventé, dans la fiction prophétique qu'ils ont élaborée à partir des Écritures, un destin d'élection. Les Hébreux sur les rives de Babylone sont les jansénistes en attente du retour. Ils y ont transporté avec eux la Jérusalem spirituelle, tandis que la ville sainte est devenue pour de vrai une Babylone, abandonnée aux fausses croyances.

La société des Victimes que Brohon est appelée à fonder doit subir toutes sortes de contrariétés. Elle prédit au cours d'une vision l'avenir de cette congrégation. Des prélats iront jusqu'à s'opposer à son établissement. De fait, des docteurs de la Sorbonne censureront dès leur parution ses ouvrages posthumes. Mais, se rassure-t-elle, les ennemis seront renversés, et l'œuvre finira par triompher de toutes les résistances. Pontard reproduit cette démarche dans le *Journal prophétique* de façon quasi mimétique. Mais alors qu'elle est habituellement le fait des minorités qui, pour se

[15] Jacques Le Brun, *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004, p. 260.

donner un avenir, se livrent à une interprétation tendancieuse des signes scripturaires ou historiques, Pontard est du côté de l'institution légitime. Son argumentation est celle d'une majorité qui est symboliquement minoritaire, et a de ce fait besoin de la réassurance que lui donne la voie prophétique. L'Église constitutionnelle n'a pour elle que la force de la loi, ce qui est bien peu dans un contexte religieux. Aussi est-il temps de l'investir d'une légitimité sacrale. C'est le but du *Journal prophétique* : doter la nouvelle Église de tous les signes de l'élection divine. Les vaticinations de Suzette Labrousse et de Jacqueline-Aimée Brohon, qu'il distille à très petites doses, suscitant le mécontentement des lecteurs, désireux d'en savoir plus, viennent conforter la lecture figuriste des textes prophétiques. Mais la démarche passe aussi par une disqualification méthodique des prêtres réfractaires. Pontard ne se fait pas faute de fustiger l'Église de l'Ancien Régime ; il en dénonce les dérives, l'enrichissement, le matérialisme et vise en particulier les congrégations. Brohon tenait déjà dans ses textes le même propos. Des visions lui faisaient voir depuis l'empyrée où elle avait été transportée les couvents d'où s'échappaient les noires fumées de l'apostasie. Les religieux avaient en effet trahi leurs vœux. Aussi leurs établissements étaient-ils promis à l'anéantissement, eux-mêmes seraient dispersés et en leur lieu et place s'établirait l'ordre des Victimes. Cet ordre religieux, unique et national, remplacerait la foule innombrable des communautés religieuses.

De la dévotion au Sacré-Cœur découle la théorie de la victime. L'influence de Catherine de Bar, en religion mère Mechtilde du Saint-Sacrement (1614-1698) a souvent été rappelée, par Henri Grégoire notamment [16]. Cette bénédictine lorraine eut des apparitions qui l'amenèrent à fonder une communauté d'adoratrices du Saint-Sacrement, aussi appelées « victimes ». L'adoration perpétuelle vient en réparation des « indévotions, mépris, profanations, sacrilèges et déshonneurs rendus, commis et qui se commettent actuellement contre ce très adorable sacrement », lit-on dans le contrat de fondation de l'ordre. À Marguerite-Marie Alacoque, il avait été révélé de même que les offenses subies par le Seigneur lors de la communion méritaient « réparation », ce qui est conforme à la tonalité très « eucharistique » du XVIIe siècle. Les reproches adressés par Jésus à Jacqueline-Aimée Brohon sont d'une autre nature : ils visent deux catégories de mécréants, les incroyants, sceptiques et esprits forts, d'une part, les hypocrites qui font profession de servir Dieu, d'autre part. Ces derniers sont d'autant plus coupables qu'ils ont trahi la mission qu'ils avaient reçue. Ces intendants infidèles encourent la colère du Très-Haut. La réparation, qui résulte du décompte entre le crime et son rachat, exige la participation d'innocents. Car si le Christ continue de souffrir pour la satisfaction et le salut des hommes, d'autres victimes sont appelées à coopérer à sa passion. Le rôle de la victime consiste donc à prendre la place du crucifié pour souffrir à sa place et opérer par ce sacrifice le rachat collectif des péchés, mais aussi à prévenir la colère divine en s'interposant entre le châtiment céleste et les coupables. Employant une image moderne pour l'époque, Brohon dit de la victime qu'elle tient lieu de « paratonnerre ». On sait quelle place Joseph de Maistre fera à cette conception du sacrifice dans sa philosophie de l'histoire, quand, cherchant une

---

[16] Henri GRÉGOIRE, *Histoire des sectes religieuses*, Paris, Baudouin, 1828, t. II, pp. 31-56 (l. III, chap. 5).

solution au problème du mal, il formalisera sa théorie de la substitution mystique de l'innocent au coupable et du rachat de la faute par le sang versé [17].

La scène mystique

Exploitant les ressources du figurisme biblique, pour justifier et autoriser la mission à laquelle elle se dit appelée, Brohon recourt à la fiction de façon singulière. C'est en ce point qu'elle est vraiment originale. Elle se plaît à développer longuement et de façon répétitive des scènes analogues, et cependant toutes différentes. De nature hallucinatoire, la vision fait cohabiter deux niveaux de réalité : le niveau sensible – Brohon au pied de l'autel, contemplant la croix ou le Saint-Sacrement – et le niveau spirituel ou suprasensible – Brohon montant les degrés, atteignant la croix, posant sa tête sur la poitrine de Jésus, etc. L'architecture des autels majeurs de type tridentin explique la forme que prennent ces visions d'un Christ en majesté sur son trône entouré des légions célestes : l'auteur mêle à ses descriptions les colonnes de marbre blanc, l'autel tombeau, le baldaquin de bois doré surmonté d'une couronne, les séraphins embouchant la trompette, bref le mobilier habituel d'une église vers 1770. Ainsi la réalité perçue offre la matière première à partir de laquelle se compose la rêverie extatique. Mais l'hallucination joint aussi à la superposition d'images un dédoublement de la personnalité.

Michel de Certeau a montré qu'il était possible d'envisager la mystique autrement que sous l'angle théologique, psychique ou pathologique, que le classement axiologique, distribuant les mystiques en vrais et faux, supérieurs et inférieurs, était peu satisfaisant. Dans *La fable mystique* (1982), il charge la linguistique, en particulier performative, de fournir les outils d'une lecture renouvelée de cette littérature. La scène mystique, qui est constituée de la donnée discursive et des *topoï* religieux, est cet espace que le moi investit d'autant plus sûrement qu'il méprise le monde ; il s'y déploie d'autant plus librement qu'il est plus comprimé dans la vie sociale. Des réseaux d'images, de portée esthétique et sexuelle, structurent les visions de Brohon. On relèvera ainsi la dimension très plastique des groupes que la visionnaire vient former en s'associant au couple divin. Avec Jésus et Marie, elle forme un trio mystique [18]. Quant à la dimension érotique, elle est plus frappante encore. Conjuguant souffrance et plaisir, mort et sexe, Brohon est à la fois l'épouse qui se prépare pour recevoir l'époux et la vierge sur laquelle doit s'abattre le couteau du sacrificateur. Dans une vision, elle se voit descendre dans le tombeau pour y rejoindre Jésus. Le sol est jonché d'une multitude de cœurs, « qui servaient comme de matelas au corps de mon Jésus » [19]. Les noces de sang sont figurées par l'attitude de la mystique, qui, très souvent placée à genoux auprès de la « sacrée plaie », y applique sa bouche et boit le sang qui en sort.

La plaie béante peut, sans forcer le texte, être interprétée comme un symbole érotique, la plaie de l'époux faisant signe vers la plaie de l'épouse. Dans une autre « scène », saint Marc fait dans son cœur une incision en forme de croix, et « écartant

[17] Owen BRADLEY, « La théorie maistrienne du sacrifice », dans Philippe BARTHELET (éd.), *Joseph de Maistre*, Lausanne, L'Âge d'Homme (« Les Dossiers H »), 2005, pp. 608-621.

[18] *Réflexions édifiantes*, Paris, Didot, 1791, t. II, p. 10.

[19] *Id.*, t. II, p. 28.

cette ouverture avec sa main, il la rend[it] assez grande pour y renfermer le livre [son évangile] » [20]. Ailleurs encore, elle est étendue, les bras en croix ; Jésus met sa main dans sa poitrine et fouille son cœur [21]. Elle qui se dit impure, car trop attachée à elle-même, subit un évidement intérieur. À l'image de la béance s'ajoute celle d'un fluide abondant, qui circule, s'épanche et s'échange entre les partenaires : « Je suis un époux de sang […]. J'aime le sang du cœur de mes épouses […]. Je me complais à le mêler avec le mien […]. Tiens, vois le plaisir que j'y prends » [22]. Sous le pressoir mystique, le sang jaillit et retombe en pluie.

> Alors je vis que, mon Jésus ayant pressé les côtés de mon cœur de ses mains, il en sortit une si grande abondance de sang, qu'il rejaillit par-dessus mon Jésus et forma comme un dôme rosée [*sic*] au-dessus de lui. Mon Jésus, se couchant et se pressant doucement sur mon cœur, semblait considérer avec un doux plaisir cette nouvelle espèce de dôme qui le couvrait. Je vis ensuite le sang retomber et aller se perdre dans une espèce de pluie de l'eau qui sortait de toutes les parties du corps de mon Jésus, et le tout réuni tomber en bas, sans que je découvrisse où cela se rendait… Tout ce que je voyais me pénétrait, me touchait, mais d'une manière douloureuse… [23].

Le dais royal formé par le sang qui jaillit couvre les amants mystiques. Il est comparable au baldaquin de l'autel ; il est aussi la tente sous laquelle l'homme prend femme dans les récits bibliques. C'est dans tous les cas un symbole d'union. « Une épouse ne peut trop tôt se réunir à son époux », déclare ainsi Jésus [24]. Brohon boit le lait qui sort du sein de Jésus et de Marie, elle boit le sang de Jésus. Ces libations, tantôt lactiques, tantôt sanglantes, ont une valeur anthropologique évidente : elles lient l'époux et l'épouse, en doublant l'union conjugale par la filiation maternelle. La narratrice installe un climat affectif, qui garantit à la relation son caractère exclusif.

> J'osai baiser nombre de fois ses plaies adorables, et surtout je me fixai à celle de son côté. Il me laissait faire avec une tendre complaisance ; il semblait s'abandonner à moi [25].

On comprend que ces *Réflexions édifiantes* aient pu ne pas édifier les censeurs de la Sorbonne. Il convient toutefois de lire ce type de texte avec le regard du lecteur de l'époque, habitué des poèmes mystiques, des oraisons jaculatoires et autres célestes douceurs. Il convient aussi de ne pas oublier que l'acteur engagé dans ces mises en scène est moins Brohon elle-même que son cœur. Si l'on se reporte à nouveau à la représentation du Sacré-Cœur de Jésus donnée par le père de Gallifet, on s'aperçoit que le cœur anatomique y tient lieu du corps entier de Jésus en croix : l'orientation générale, la couronne d'épines, la plaie au côté droit, tout est superposable au corps supplicié. Le cœur figure la crucifixion, mais en lui faisant subir un déplacement, dans le sens d'une intériorité plus grande. De par sa fonction emblématique, il peut représenter passivement ou activement, et dans ce dernier cas être investi de sens

---

20 *Id.*, t. II, p. 208.
21 *Id.*, t. II, p. 336.
22 *Id.*, t. I, p. 226.
23 *Ibid*.
24 *Id.*, t. II, p. 49
25 *Id.*, t. I, p. 320.

toujours nouveaux. C'est ce qui en fait un sujet mystique par excellence, apte à jouer dans des scénarios variés des rôles différents. Évidemment cette fonction actancielle du cœur ne va pas sans bizarreries sémantiques. « J'ai choisi ma place intérieure dans ton cœur ; ma place extérieure est à côté de ton cœur. Si je parle, c'est à l'oreille de ton cœur que je m'épanche » [26], prévient Jésus. Un cœur a une bouche pour parler ; il a aussi des oreilles pour entendre. La fictionnalisation du moi a eu pour effet de faire subir à l'identité personnelle une métamorphose : au gré d'une opération de translation, tout ce qui était extérieur devient intérieur. Dans l'espace le plus resserré s'épanouissent les rêves les plus secrets. L'écran sur lequel Brohon projette son désir est donc une fiction au sens fort du terme.

L'intelligence mystique

Contrairement au mystique homme, la femme n'a pas de plein droit accès à la sphère publique. Elle ne peut, sans autorisation, divulguer ses révélations, que ce soit sous une forme orale ou écrite. Si l'on met entre parenthèses la vieille tradition misogyne qui décrète que « Du côté de la barbe est la toute-puissance » [27], et qui tient à un fait de civilisation, pour s'en tenir à l'autorité des Écritures, on remarque que l'argumentation antiféministe s'appuie pour l'essentiel sur les épîtres de Paul. Or le propos tenu sur les femmes est ambigu, puisque d'un côté, Paul reconnaît aux femmes le droit de prophétiser dans des assemblées (1 Co. 11, 4), de l'autre, il leur enjoint de garder le silence (1 Tm. 2, 12) ; d'un côté, il affirme l'universalité du salut (Ga. 3,28), de l'autre, il soumet la femme à son mari en vertu de la faute d'Ève (1 Tm. 2, 13-15) ; d'un côté, il ordonne aux hommes d'aimer leurs femmes (Col. 3, 19), de l'autre, il recommande aux femmes d'aimer leurs maris (2 Tm. 2,3). Les Pères, de Clément d'Alexandrie à Augustin, s'emploieront à justifier ces contradictions, au prix de raisonnements parfois spécieux. Que d'efforts en pure perte ! S'ils avaient su que la plupart des épîtres qu'on attribue à Paul ne sont pas de lui, que, même dans celles qui sont réputées authentiques, bien des passages ont été interpolés, ils se seraient épargné toutes ces contorsions cérébrales. Cette lecture de Paul n'en a pas moins pesé sur la condition de la femme dans l'Église et dans la société [28]. On peut, à sa lumière, expliquer en particulier le régime de tolérance dont ont joui les prophétesses, que ce soit au XIVe siècle, période florissante étudiée par André Vauchez, ou au XVIIe siècle, dont l'« invasion mystique » a été précisément anatomisée par Henri Bremond. Mais l'Église issue de la Réforme catholique s'accommode mal des phénomènes prophétiques, qu'elle regarde comme autant d'excentricités susceptibles de déborder les cadres doctrinaux et disciplinaires. La supérieure, le directeur ou l'évêque assurent une police de la mystique, qui inclut censure, surveillance et enfermement. Que les femmes prophétisent, mais dans l'intimité du confessionnal, non sur les places publiques, encore moins sur des pages imprimées.

---

[26] *Id.*, t. II, p. 74.

[27] Jean-Baptiste Poquelin, dit Molière, *L'école des femmes*, acte III, sc. 2, v. 700.

[28] Alice Dermience, *La « Question féminine » et l'Église catholique. Approches biblique, historique et théologique*, Bruxelles, Peter Lang, 2008, pp. 21-31 (chap. 1, « Féminisme et antiféminisme dans la tradition paulienne »).

L'injonction au silence touche aussi l'enseignement. Dans son *Poème sur la béatitude contre les illusions du quiétisme*, Fléchier adresse, par la bouche de la convertie Flavie, une sévère mise en garde à la quiétiste :

Vous savez que saint Paul nous défend d'enseigner.
Le monde n'est pas fait pour suivre nos caprices,
Il veut des directeurs et non des directrices ;
Nous devons pratiquer ce que nous connaissons,
Et laisser aux docteurs à faire des leçons [29].

La femme est écartée de toute activité enseignante, qu'on entende par là la direction, le conseil, l'écriture sous toutes ses formes. Le seul emploi qu'il lui soit permis d'exercer est celui de catéchiste, et encore au seul bénéfice des personnes de son sexe. Le caractère mécanique de cet apprentissage prémunit la doctrine de toute interprétation personnelle [30]. C'est précisément la tâche qui fut confiée à Brohon pendant quelque temps. Mais en enseignant la religion aux enfants, elle finit par l'apprendre elle-même. L'autodidaxie est un des traits caractéristiques des trajectoires de femmes auteurs. Dans le cas présent, elle a favorisé l'accès aux fonctions normalement détenues par les hommes. L'Écriture joue dans cette dynamique un rôle déterminant. Brohon dit ne connaître de la parole de Dieu que ce qu'elle en a lu dans l'histoire sainte. Elle mentionne « l'ancien et le nouveau Testaments à l'usage des enfants » [31]. Il est délicat de savoir, à partir d'une indication aussi vague, et qui ne renvoie à aucun titre, de quelle histoire sainte il peut s'agir [32]. Il est cependant certain que cet ouvrage, utilisé pour les besoins de son enseignement, lui a donné le goût des lettres sacrées. Elle entreprend la lecture de la Bible, non de sa propre initiative, s'empresse-t-elle de préciser, mais sur la demande expresse de Jésus. Voilà un autre trait constant des biographies de mystiques : l'accès à la Parole, normalement réservée aux clercs, leur est ouvert par une grâce exceptionnelle, qui en quelque sorte tient lieu de dérogation à la règle commune.

On ne s'aventure pas à lire les Écritures sans guide. Brohon reçoit le don de percer le sens caché des Écritures, en particulier des *Prophètes* dont l'interprétation est, on le sait, si problématique et si discutée au XVIIIe siècle. Qu'on se rappelle les efforts de dom Calmet pour justifier les mœurs d'Ézéchiel de l'accusation d'indécence, qui n'empêcheront pourtant pas Voltaire de poursuivre de ses railleries ce prophète pour son comportement alimentaire déviant (Ez. 4, 12) [33]. Brohon comprend et explique

---

[29] *Œuvres complètes*, Nîmes, Beaume, 1782, t. V, partie I, p. 226.

[30] Marcel BERNOS, *Femmes et gens d'Église dans la France classique. XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Cerf, 2003, p. 192.

[31] *Réflexions édifiantes*, t. I, p. 120.

[32] Citons, parmi les histoires saintes les plus courantes, l'*Histoire sainte et ecclésiastique* de Du Verdier (1673), l'*Histoire de la religion* de Jean Mallemans (1704), l'*Histoire sainte selon l'ordre des temps* (1735), l'*Histoire sainte des deux alliances* (1741), sans oublier les Bibles en images, dont la plus célèbre est l'*Histoire du vieux et du nouveau testament* de Nicolas Fontaine (1669).

[33] DOM CALMET, *Commentaire littéral. Ézéchiel et Daniel*, Paris, Émery, 1730, p. 35. François-Marie AROUET, dit VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, René POMEAU (éd.), Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 184 (art. « Ézéchiel [D'] »).

mieux que quiconque les subtilités de la doctrine de la grâce. Cette matière, « qui avait causé tant de divisions dans l'Église », lui est dévoilée [34]. Par quelle voie ces lumières prophétiques, à la fois scripturaires et théologiques, lui sont-elles venues ? Sur ce point encore, la mystique ne s'écarte pas de la tradition : elle invoque son ignorance pour justifier la science dont elle est à présent pourvue. Car Dieu privilégie d'autant plus les femmes qu'elles sont par nature impropres à la connaissance. Brohon est femme de son temps : elle a intériorisé les principes d'une anthropologie chrétienne qui distribue les dons de la nature entre homme et femme. Au premier le pouvoir et le savoir, à la seconde la soumission et l'ignorance. Elle se désigne comme « une pauvre recluse, sans talent, sans science, sans richesse, sans crédit » [35], se plaçant dans l'héritage de la sensibilité néantiste de Louise de Bellère du Tronchay (1639-1694). Mais cette viduité l'a disposée à accueillir les mystérieuses révélations dont Jésus lui fait la grâce. « Tu as donc appris ma religion à la manière simple et naïve de l'enfance » [36], lui dit-il en écho à Mt. 11, 25. C'est la *docta ignorantia* de Nicolas de Cues : la plus haute science naît de l'absence de tout savoir. C'est ce que Pontard appelle « l'intelligence mystique » [37].

Brohon réinterprète dans un sens providentiel son ignorance passée : elle l'a préservée des faux savoirs. Elle lui a permis d'être enseignée directement par Dieu, selon une inspiration qui lui a épargné les errances théologiques dont l'histoire de l'Église est chargée. La lecture des Pères lui a été interdite par cette raison. Ses lumières sont prophétiques, non tant en ce qu'elles annoncent des événements à venir qu'en ce qu'elles révèlent le sens des Écritures. La première des révélations, au fondement de toutes les autres, est que la foi trouve son origine dans la parole de Dieu, et dans elle seule. Cette valorisation des Écritures, qui est typique du fait contestataire en contexte chrétien, s'exerce contre une Église hiérarchique, disciplinaire et doctrinaire. La cible est toujours et encore le corps des évêques. « Des prédictions nous disent que la vérité existait avant les évêques, qu'elle ne dépend aucunement d'eux, que la voix de l'Église doit être la règle de leur voix, et non pas leur voix la règle de la voix de l'Église », écrit Pontard dans son *Journal* [38]. Le centre de gravité de l'autorité ecclésiale se déplace de l'épiscopat aux fidèles. Ceux-ci sont désormais « les juges légitimes de la foi ». La prédiction a en définitive un pouvoir libérateur : elle libère la religion des oppressions, du despotisme, de l'autorité ecclésiastique et introduit à une foi personnelle. De cette foi, les femmes sont les docteurs. « Il est prédit dans *Isaïe*, que le moment viendra où les femmes seront nos docteurs, parce qu'il n'y aura plus de sages en Israël », écrit-il en mars 1792 [39].

Un féminisme paradoxal

De son ignorance première, Brohon tire un avantage tel qu'elle se retrouve d'un coup devant les évêques et les théologiens. Elle se venge ainsi des vexations dont

34 *Réflexions édifiantes*, t. II, p. 43.
35 *Id.*, t. I, p. 119.
36 *Id.*, t. I, p. 120.
37 *Journal prophétique*, mars 1792, p. 119.
38 *Id.*, janvier 1792, p. 9.
39 *Id.*, mars 1792, p. 85. Référence à Is. 27, 11.

son sexe a été la victime. N'allons pas croire pour autant qu'elle remet en cause la supériorité naturelle de l'homme. Il est toujours à ses yeux, « le genre le plus noble, le plus courageux » [40], en vertu de quoi il détient dans l'Église l'autorité et le magistère. Elle ne conteste pas davantage l'incapacité des femmes au ministère ecclésiastique. Elle ne milite pas pour l'ordination des femmes. Il faut se rappeler que la conception d'un Dieu simultanément père et mère, ou qui serait au-delà du masculin et du féminin, est tard venue dans la théologie catholique [41]. À l'époque de Brohon domine encore l'image d'un Dieu masculin. Selon l'ordre de la Création, la masculinité seule est théomorphe [42]. De là découle la primauté naturelle de l'homme sur la femme. Mais, comme l'ignorance est retournée en science, la faiblesse de la femme devient la honte du fort. Les hommes ont fait un mauvais usage de leur supériorité. Ils se sont rendus coupables des schismes et des hérésies, ils ont trahi la mission qui leur avait été confiée. Aussi méritent-ils d'être « humiliés », « piqués de jalousie », selon les mots mêmes de Brohon [43].

Une autre marque de ce féminisme paradoxal se voit dans la revendication du titre d'apôtre. L'ordre des victimes doit être composé de six femmes et de six hommes. C'est réclamer pour les femmes une participation au ministère apostolique. Brohon ne se fait pas faute de mentionner dans les *Réflexions édifiantes* les femmes de l'Évangile, celles dont s'entoure Jésus, celles aussi dont les récits ne nous ont pas laissé les noms, mais qui, nous assure la voyante, accompagnaient les disciples. « Mes apôtres avaient des femmes qui les suivaient et prenaient soin d'eux », lui confie ainsi Jésus [44]. Linda Timmermans consacre tout un chapitre de son livre à la question de l'apostolat féminin [45]. Les femmes peuvent-elles être apôtresses ? À quelles conditions ? François de Sales ne concevait d'apostolat féminin que dans l'*office*, l'action charitable. Quant à Bossuet, il refusa à Jeanne-Marie Guyon l'état apostolique. Seuls les prêtres deviennent par le sacrement de l'ordre successeurs des apôtres. Sans mettre explicitement en cause ce partage, Brohon manifeste une intention évidente de promotion de la femme dans l'appareil ecclésial. La représentation paritaire des hommes et des femmes est l'un des principes d'une Église qui se doit de respecter le message universaliste d'amour qu'on trouve dans Paul et dans les Évangiles. Sans doute faut-il rapprocher cette ambition d'un mouvement général, que Georges Gusdorf a qualifié d'« internationale piétiste », et dont en France le jansénisme puis la théosophie sont de probantes illustrations [46].

---

[40] *Réflexions édifiantes*, t. II, p. 17.
[41] Alice Dermience, *op. cit.*, p. 163.
[42] *Id.*, p. 120.
[43] *Réflexions édifiantes*, t. II, p. 18.
[44] *Id.*, t. I, p. 180.
[45] Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime*, Paris, Champion (« Champion Classiques »), 2005, pp. 501-537 (chap. 3, « Mystique et apostolat féminin »).
[46] Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972.

Brohon apologiste ?

Brohon n'est antiphilosophe qu'accessoirement : son propos vise moins les philosophes, qu'elle n'a probablement pas lus, que l'esprit d'un siècle dont elle déplore l'incrédulité. En ce sens sa critique pourrait valoir en tout temps et en tout lieu. Elle est d'essence prophétique : c'est l'oracle comminatoire proféré contre Israël. Est-elle apologiste ? On ne saurait davantage lui accorder ce titre. L'apologiste défend l'orthodoxie, selon une argumentation rigoureusement construite, contre les mises en cause dont elle est l'objet. Brohon, en faisant part des révélations dont elle a été la destinataire, introduit une doctrine qui, si par beaucoup d'aspects elle tient à une tradition mystique ancienne, est cependant novatrice. Elle ne devient apologiste qu'au gré de la médiation éditoriale que lui a fait subir Pontard, avec le soutien de Bathilde d'Orléans, qui en finançant la publication joua un rôle de mécène. Cet attelage est au demeurant la règle dans l'histoire de la mystique féminine. Pierre Poiret, éditeur d'Antoinette Bourignon et de Jeanne-Marie Guyon, en est un autre exemple fameux.

Les textes de Brohon écrits dans les années 1770, publiés en 1791, prennent, dans le contexte de l'Église constitutionnelle, un sens nouveau. Censée, comme Suzanne Labrousse, avoir annoncé la ruine de l'Église d'Ancien Régime et l'avènement d'une Église nationale, démocratique et égalitaire, la prophétesse se trouve à titre posthume en situation de défendre la cause révolutionnaire en matière de religion. Il est certain qu'en l'annexant au but qu'il poursuit, légitimer la jeune Église et engager les réformes structurelles et doctrinales qui doivent achever la transformation de l'Église romaine en une Église authentiquement évangélique, Pontard fait violence à la pensée mystique de l'auteur. Il ignore la spiritualité cordiale, pourtant centrale, surinterprète le message féministe, et défigure le prophétisme en ne retenant des visions que les prédictions applicables à sa démonstration. La Brohon du *Journal prophétique*, produit éditorial et politique, est devenue la créature de Pontard.

Jean-Noël Vuarnet, dans *Le Dieu des femmes*, insiste sur la distinction entre écrivant et écrivain. Le premier donne son témoignage « sans effort et par surcroît », tandis que le second se bat avec lui-même pour exprimer au mieux sa pensée [47]. Les mystiques sont écrivants et non écrivains. Tous rejettent la responsabilité de l'écriture sur une voix qui leur a enjoint de se livrer. Ainsi en est-il de Brohon. Son cas est cependant particulier, peut-être unique dans l'histoire de la mystique. Car écrivain elle-même, célébrée par Boissy et La Porte pour ses précoces succès littéraires, promise à un brillant avenir, elle a renoncé aux lauriers poétiques et préféré l'obscurité de la vie dévote. Ses visions en cascade et la demande qui lui est adressée de les consigner par écrit la font-elle rétrograder vers son ancien goût ? N'opèrent-elles pas plutôt une conversion et de son statut d'auteur et du contenu de sa création ? En fictionnalisant son moi, selon la configuration cordiale que lui a suggérée la spiritualité de Marguerite-Marie Alacoque, en tirant des Écritures une interprétation prophétique qui la met directement en scène, elle réussit à faire œuvre littéraire sans rien abdiquer de ses prétentions à l'intégrité de l'attitude mystique. D'aucuns jugeront son style affecté, et diront leur malaise devant une auto-représentation qui n'est pas exempte de narcissisme. Il n'en est pas moins vrai qu'elle est en ce dernier tiers du XVIIIe siècle

[47] Jean-Noël VUARNET, *Le Dieu des femmes*, Paris, L'Herne, 1989, p. 117.

l'une des dernières survivantes de la *turba magna* qui, au siècle précédent, avait crû, telle une plante saxifrage, dans les interstices de la construction ecclésiologique tridentine. Elle est aussi un visage féminin du catholicisme, dans un environnement phallocratique, et à ce titre un précieux témoignage, tant historique que littéraire, de la revendication des femmes à exister en tant que telles au sein de l'Église.

Figures de la féminité chez Marie-Françoise Loquet
Un dialogue avec Rousseau

Lorenzo Rustighi

En abordant la figure de Marie-Françoise Loquet, apologiste, écrivaine et éducatrice, on peut être tenté de partir de Lacan. D'abord parce que, comme l'a bien souligné Sébastien Drouin [1], Loquet appartient à sa manière à une tradition « quasi quiétiste » axée sur le pur amour de Dieu, dont ses personnages incarnent l'exacerbation et la crise et dont Lacan nous a donné une analyse extrêmement intéressante. Ensuite, parce que Lacan a placé cette analyse au cœur de son étude de la subjectivité féminine. Or, la mystique du Pur Amour, la sainte indifférence du quiétisme, qui s'était imposée en France à la fin du XVIIe siècle avec Mme Guyon et Fénelon et qui avait connu une forte délégitimation doctrinaire et politique suite aux condamnations de Bossuet et du pape, a par ailleurs continué tout au long du XVIIIe siècle à pénétrer, d'une façon ou d'une autre, les idées souterraines, hybrides et plus ou moins marginales qui ont conflué dans l'apologétique féminine qui nous occupe ici. Ce qui nous intéresse, c'est donc de comprendre comment se trouvent articulées, dans l'engagement apologétique de Loquet, l'expérience féminine et l'expérience mystique. S'agit-il de deux dimensions distinctes, que l'on peut simplement juxtaposer ou séparer ou a-t-on affaire à une relation plus profonde ?

La femme, ou de la jouissance

D'emblée, le statut du discours amoureux a captivé notre attention lorsque nous avons commencé à travailler sur Loquet ; il nous a rapidement contraint à intégrer le dispositif mis en place par Lacan. Drouin remarque que chez Loquet, et en général

---

[1] Voir Sébastien Drouin, « La tentation de la croix. Abus de la chair et amours mystiques chez Marie-Françoise Loquet », dans Fabrice Preyat (éd.), *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines*, numéro thématique de la revue *Œuvres et critiques*, 2013, vol. XXXVIII, n° 1, pp. 117-129.

dans un certain développement de l'apologétique au XVIIIe siècle, le registre de l'amour reste insuffisamment pris en compte, notamment face aux Lumières et au libertinisme. Il nous semble dès lors qu'il faille reprendre l'analyse de ce point de vue, en s'interrogeant sur la fonction et la nature de l'amour dans l'œuvre de notre auteure. Pour ce faire, une récapitulation du discours lacanien sera nécessaire, afin de recueillir les éléments à travers lesquels nous lirons Loquet. Dans le séminaire VII et surtout dans le séminaire XX de 1972, titré « Encore », Lacan nous offre un examen de l'amour féminin qui le conduit à prêter attention aux grands mystiques. Quand il essaye de donner une représentation concrète de la jouissance de la femme, c'est chez Jean de la Croix qu'il en trouve un exemple, s'agissant à son avis d'une posture extatique, fondée sur un renoncement à soi, sur un oubli de soi qui échappe à l'ordre symbolique et phallique de la jouissance masculine. On s'aperçoit donc premièrement qu'on est en présence d'une expérience indépendante de l'anatomie, puisque le mâle aussi peut y accéder. Deuxièmement, on voit bien que cette jouissance est d'une certaine manière non symbolisable, non complètement réductible au langage, à la chaîne des signifiants et surtout au signifiant par excellence qui est le Phallus. C'est pourquoi le sujet qui l'éprouve serait incapable de dire cette jouissance, il n'en sait rien : « Ils éprouvent l'idée qu'il doit y avoir une jouissance qui soit au-delà. C'est ça, ce qu'on appelle des mystiques » [2]. Lacan l'appelle aussi « la jouissance de l'Autre », où le génitif est subjectif et non pas objectif. C'est l'Autre qui jouit dans cette prise de distance de soi, d'où la référence aux mystiques : « On a fini dans le christianisme par inventer un Dieu, tel que c'est lui qui jouit ! » [3]. Une telle jouissance n'est alors possible que dans la perte radicale du *moi*, puisqu'elle n'a rien à voir avec le désir. C'est en ce sens que Jacques Le Brun a mis en lumière la capacité de Lacan à saisir l'un des thèmes fondamentaux du quiétisme, à savoir le désintéressement, l'excision de la volonté, du désir empressé par la béatitude, et donc de l'*inquiétude* dont parle Deprun [4] : « Le comble de l'amour de Dieu, ça devait être de lui dire : 'Si c'est ta volonté, damne-moi' » [5]. La jouissance féminine a la capacité de destituer l'agencement masturbatoire de la jouissance phallique, en se situant en dehors de tout principe d'utilité ancré dans le processus désirant.

Pour ces raisons, Le Brun reprend la distinction augustinienne entre *uti* et *frui* [6], soit entre *utiliser* et *jouir*, où le second implique un renoncement à toute appropriation ou valorisation. La jouissance féminine est donc supplémentaire – et non pas complémentaire – à la jouissance masculine, parce qu'il y a quelque chose « en plus », un supplément qui fait que la femme soit « pas-toute », c'est-à-dire pas entièrement phallique. Il y a là quelque chose qui s'échappe par un « trou » dans la chaîne signifiante, ce qui permet ainsi à Lacan de dire que « La femme n'existe pas » : le féminin ne se place pas du côté de l'universel, il y a toujours une manière singulière

[2] Jacques LACAN, *Encore. Le Séminaire*, Paris, Seuil, 1999, p. 97 (l. XX).

[3] *Id.*, p. 96.

[4] Ce n'est pas un hasard si Deprun mentionne à ce propos *Le voyage de Sophie et d'Eulalie* de Loquet (voir Jean DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1979, pp. 164-166).

[5] Jacques LACAN, *Lacan en Italie. 1953-1978*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 87.

[6] Jacques LE BRUN, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, pp. 65-88.

de la subjectivation féminine. Il y aurait, autrement dit, forclusion de la femme au niveau symbolique.

Le masque et l'emblème

Mais cette subjectivation, qui passe par la jouissance, est pour Lacan tout à fait inséparable d'une autre définition de la femme. Le sujet féminin se fonderait en fait d'abord sur un dispositif de mascarade qui relève de la dichotomie de la sexuation, à savoir de l'alternative entre « avoir le phallus » – c'est-à-dire devenir homme – et « être le phallus » – devenir femme. La femme ne serait qu'un masque qui cache le phallus qu'elle est, en le dissimulant à travers une série d'insignes et d'emblèmes qui auraient pour but quelque chose d'impossible, à savoir *LA* femme en tant qu'universel. La dissimulation sert d'ailleurs à stimuler le désir de l'homme, parce que le masque n'a pour fonction que d'imiter, de reproduire le signifiant du désir de l'Autre, le phallus, en le camouflant en même temps. Mais la mascarade est toujours destinée à l'échec, et cet échec émerge justement dans la jouissance, qui se dérobe au masque et par conséquent au phallus.

Or, si nous envisageons ces éléments au sein d'une contribution consacrée à Mme Loquet, c'est précisément parce que son œuvre nous met face à une véritable technologie de soi, à un savoir sur le sujet qui est positif et productif, et qui s'établit en deux moments : d'une part, un mouvement ambivalent de séduction et de répulsion, garanti par la mascarade et fixé aux fonctions désirantes du phallus ; d'autre part, un mouvement de dévoilement, de dépassement extatique, qui requiert la suppression désintéressée du désir. D'un côté le mystère, de l'autre la mystique – où la seconde n'est pas simplement la rupture du premier, mais son supplément. Ces deux aspects seraient selon Lacan constitutifs de la féminité en tant que telle, indépendamment du sexe biologique. Il traduit ainsi le binarisme biologique en un binarisme de sexuation. Il ne renonce donc pas à une structure binaire fondamentale qui, toutefois, n'est plus inscrite dans la nature humaine mais bien dans la nature du langage. Lacan fonde encore son système, comme l'affirme Butler, sur un modèle de parenté rigide et invariable [7]. Si donc la femme n'existe pas, s'il y a toujours une femme particulière, le féminin ne peut pourtant se donner que par rapport au masculin et à son universalité, il est la suspension perpétuelle d'une logique phallique. Il faut à mon avis entendre cette supplémentation comme le fait Derrida, c'est-à-dire comme une relation où le supplément est subordonné à quelque chose de plus primitif dont, dans le même temps, il expose pourtant l'insuffisance [8]. L'universalité elle-même, dans la rationalité moderne, ne se fonderait ainsi que sur un manque structurel.

Nous ne cherchons pas à savoir s'il y a quelque part quelque chose comme une femme qui n'existe pas et qui pourtant continue d'exister dans cette modalité de l'absence. Nous désirons plutôt savoir comment fonctionne cet art du sujet qui mobilise une injonction disjonctive à être ou à ne pas être une femme. Ce qui nous intéresse en d'autres termes, c'est de prendre la logique de ce dispositif à l'envers,

---

[7] Voir Judith BUTLER, *Antigone. La Parenté entre vie et mort*, Paris, EPEL, 2003.

[8] « S'il représente et fait image, c'est par le défaut antérieur d'une présence. Suppléant et vicaire, le supplément est un adjoint, une instance subalterne qui *tient-lieu* » (Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 208).

en nous posant une question archéologique qui peut être formulée ainsi : de quelle manière l'expérience amoureuse dans laquelle Lacan voit la forme essentielle de la féminité, a-t-elle été historiquement colonisée par une série d'appareils de production, de dressage et d'assujettissement de la femme ? Cela veut dire, bien évidemment, que ces appareils ne peuvent être compris que sur le seuil des tensions et des résistances qu'ils ont connues, tout en observant les alternatives qu'elles ont dégagées. À cette question s'en ajoute par conséquent une autre : de quelle façon chez Mme Loquet assiste-t-on à une contestation de ces appareils à travers la mise en exergue d'un processus de subjectivation féminine différent qui, comme on le verra, est à la fois politique et théologique ? Jusqu'à quel point est-il possible de repérer chez Loquet une tentative – bien sûr partielle, incohérente, liminaire – de penser une théologie politique qui ne soit pas celle de l'alliance moderne entre savoirs religieux et savoirs étatiques, à laquelle appartient précisément à mon avis un certain usage des technologies du féminin ?

Le moment Rousseau

Avant de donner la parole à Loquet, il convient toutefois d'opérer un nouveau détour. Si nous évoquons un certain usage du féminin dans le couplage moderne entre religion et État, c'est en effet en référence, particulièrement, à Rousseau. Ce n'est pas un hasard d'ailleurs si Derrida a analysé le dispositif de supplémentation à partir du fonctionnement du langage chez Rousseau. Notre hypothèse est la suivante : la féminité, telle que nous la connaissons, s'est constituée entre autres choses à travers une capture et une normalisation de la mystique du Pur Amour dont la femme rousseauiste est en quelque sorte l'incarnation la plus évidente. Nous montrerons comment ce laboratoire du féminin opère chez Rousseau avant de suggérer de quelle façon Mme Loquet essaie d'y échapper au moyen d'une mise en place différente du triptyque amour-jouissance-féminité.

Il a été observé que l'on trouve chez Rousseau une réception très particulière du quiétisme, qui relève de son rapport ambigu avec Fénelon [9]. Lecteur passionné du *Télémaque*, il trouve dans l'œuvre une attaque de l'absolutisme et contre le pouvoir héréditaire sans laquelle le *Contrat social* ne serait pas intelligible [10] ; en outre, le *Télémaque* est pour lui une lecture parfaite dans l'éducation d'une femme idéale telle que Sophie. Sophie tombe amoureuse de Télémaque avant de rencontrer Émile, et c'est en quelque sorte à Télémaque que son futur époux devra ressembler. En termes lacaniens, on pourrait dire que *Les aventures de Télémaque* sont au fond la narration de l'entrée dans le symbolique, dans le désir, s'agissant de quitter la mère et de partir à la recherche du père, du nom-du-père. Si Sophie est amoureuse de ce Télémaque,

---

[9] Voir Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1984 ; Luc Vincenti, « Extase et abandon. Évanouissement de l'individu et réalisation du Moi chez J.-J. Rousseau », dans Anouchka Vasak (éd.), *L'accident de Ménilmontant*, Paris, Garnier, 2015, pp. 173 *ss*.

[10] Voir Pierre Ronzeaud, « Modèles et moyens de la réflexion politique dans le *Télémaque* : des modèles politiques archaïques au modèle monarchique », *Littératures classiques*, 2009, vol. 3, n° 70, pp. 243-271.

c'est que sa mission correspondra exactement au soutien et au soin en tant qu'épouse de ce mouvement de filiation et de reproduction phallique.

Rousseau, néanmoins, rejette la théologie de Fénelon, et la femme qu'il envisage est incompatible avec la jouissance mystique incarnée par Mme Guyon. C'est à Julie, dans *La nouvelle Héloïse*, qu'il confie la critique d'une telle féminité :

> Je n'aime point […] qu'on affiche cet état par un extérieur affecté et comme une espèce d'emploi qui dispense de tout autre. Ainsi cette Mme Guyon dont vous me parlez eût mieux fait, ce me semble, de remplir avec soin ses devoirs de mère de famille, d'élever chrétiennement ses enfants, de gouverner sagement sa maison, que d'aller composer des livres de dévotion, disputer avec des évêques, et se faire mettre à la Bastille pour des rêveries où l'on ne comprend rien. Je n'aime pas non plus ce langage mystique et figuré qui nourrit le cœur des chimères de l'imagination, et substitue au véritable amour de Dieu des sentiments imités de l'amour terrestre, et trop propres à le réveiller [11].

La jouissance des mystiques n'est dès lors qu'un excès qui finit par ressembler à celui du libertinage et qui exclut absolument la mission d'épouse, de mère et d'économe. Ces mots s'inscrivent d'ailleurs dans l'un des grands lieux communs de l'époque, à savoir l'interdiction pour les femmes de se mêler de théologie, de lettres et de science [12]. On pourrait dire, comme le suggère Silvia Federici [13], que la femme est prise ici dans un mécanisme d'accumulation et de reproduction du travail, et qu'une certaine discipline de la conduite et du corps – le corps indocile de l'ouvrier, mais d'abord le corps concupiscent de la sorcière, de la sainte, de la possédée [14] – est nécessaire. Le dérèglement mystique est celui d'une abjection non symbolisable [15], qui évince toute différence entre le sujet et l'objet du désir comme le fait le quiétisme. C'est pourquoi Julie, qui administre sagement l'industrieuse communauté de Clarens, y oppose ce qu'elle définit comme un « art de jouir » prétendument épicurien : il s'agit d'une parcellisation raisonnable de la jouissance, qui s'applique aussi, sans solution de continuité, au temps de la dévotion et de l'oraison. Il fallait donc renverser les préceptes de Mme Guyon, en rétablissant la primauté de la méditation sur la

---

[11] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, dans *Œuvres complètes*, Genève-Paris, Slatkine-Champion, 2012, vol. XV, p. 1137.

[12] Voir Catherine CUSSET, « Rousseau's Legacy : Glory and Femininity at the End of the Eighteenth Century. Sophie Cottin and Elisabeth Vigée-Lebrun », dans Roland BONNEL et Catherine RUBINGER (éds.), *Femmes savantes et femmes d'esprit. Women Intellectuals of the French Eighteenth Century*, New York, Peter Lang, 1997, pp. 401-418.

[13] Silvia FEDERICI, *Caliban and the Witch. Women, the Body, and Primitive Accumulation*, New York, Autonomedia, 2009.

[14] Le mysticisme du XVIIe siècle peut être inscrit dans la radicalisation des pratiques de confession qui font de la chair un nouveau domaine de vérité et de savoir, où la possession prend la place occupée naguère par la sorcellerie (voir Michel FOUCAULT, *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris, Gallimard, 2001).

[15] Voir Catherine CLÉMENT, Julia KRISTEVA, *Le féminin et le sacré*, Paris, Albin Michel, 2015, pp. 37-38.

contemplation, afin de désincorporer la technique du désintéressement et de l'utiliser autrement [16].

Si la réception de Fénelon n'est pas homogène chez Rousseau, c'est en effet qu'il redresse le discours du Pur Amour afin de le traduire en un dispositif de subjectivation de la femme très spécifique. Car tandis que Julie en rejette certains éléments, Sophie pour sa part en retient d'autres. À notre avis, cette double opération est rendue manifeste par la manière dont Rousseau définit le concept de pudeur, où l'on retrouve les deux mouvements analysés par Lacan dans la jouissance féminine c'est-à-dire, d'une part, le masque et, d'autre part, le renoncement désintéressé. C'est évidemment dans ce second mouvement que Rousseau se démontre capable de transformer l'amour fénelonien en quelque chose d'autre. Pour résumer, la pudeur chez Rousseau est une aptitude nécessaire pour que le couple amoureux subsiste dans la durée. À travers la pudeur, la femme résiste en fait à son propre désir sexuel ; mais cette même résistance suscite à la fois le désir de l'homme et le contraint de la vaincre, de s'imposer sur la femme sous une forme nouvelle, celle de la volonté. La temporalité de la pudeur garantit ainsi la circulation ininterrompue du désir masculin, puisqu'elle conserve l'idéalisation imaginaire de la femme qui avait été encouragée par l'instituteur d'Émile bien avant que celui-ci ne rencontrât la Sophie réelle. Or, chaque femme est en général obligée de produire activement cet appareil à travers la parure, qui stimule l'imagination masculine. Laclos le dira efficacement dans son *Éducation des filles* :

> […] aussi les femmes commencent-elles toujours par chercher à se donner l'apparence la plus favorable à la jouissance proprement dite ; c'est pour y parvenir qu'elles inventèrent la parure [17].

On a donc affaire à un mensonge, à un masque, mais il s'agit d'un masque nécessaire. La parure est pourtant insuffisante si elle n'est pas soutenue par la pudeur, puisqu'avec la pudeur on assure en même temps une continence indispensable pour que le désir, à travers la dialectique entre résistance et consentement, ne s'épuise jamais.

En quoi cette forme de pudeur constitue-t-elle dès lors une métamorphose, ou pour mieux dire une colonisation du Pur Amour ? Premièrement, parce que ce qui est en jeu ici, c'est une excision logique de la volonté de la femme afin qu'elle puisse s'identifier à la volonté d'un autre : elle ne peut légitimement réaliser son propre désir qu'en le refusant, qu'en y substituant un désir masculin qui ne s'installe jamais qu'à condition que la femme renonce à toute forme d'intérêt. La jouissance de la femme et sa capacité de vouloir s'excluent l'une l'autre, c'est pourquoi *LA* femme ne peut pas exister ; elle ne connaît pas cette attitude structurellement abstraite et masculine qu'est la volonté. Le désintéressement de Fénelon, qui impliquait l'assimilation du désir du dévot à la volonté de Dieu, est donc traduit en une dynamique sexuelle où la volonté

---

[16] Julie est en effet un exemple d'amour désintéressé, qui relève pourtant d'une domestication de la charité chrétienne à travers le mariage et la maternité (voir Alicia C. MONTOYA, *Medievalist Enlightenment. From Charles Perrault to Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, D. S. Brewer, 2013, pp. 173-179).

[17] Pierre CHODERLOS DE LACLOS, *Des femmes et de leur éducation*, Paris, Garnier, 2010, p. 528 (chap. XI, « De la beauté »).

du sujet qui jouit est complètement absorbée par la « jouissance de l'autre ». La fonction de la jouissance féminine n'est plus théocentrique mais phallocentrique, elle relève de l'amour de soi masculin, du fait que l'homme continue de vouloir encore sa propre volonté. Comme le dit Lacan : « C'est son propre moi qu'on aime dans l'amour ». Deprun voit justement chez Rousseau un « hypo- ou para-fénelonisme », dans la mesure où il n'y a aucune excision de l'amour de soi, mais un repli sur soi qui l'éloigne de François de Sales et de Fénelon.

Deuxièmement, selon Le Brun, le Pur Amour est parfaitement condensé par la maxime lacanienne suivante : « Je te demande de me refuser ce que je t'offre, parce que ce n'est pas ça ». C'est la « supposition impossible » de Fénelon, la possibilité que l'amant ne soit pas aimé. À bien y regarder, la pudeur chez Rousseau modifie un peu cette maxime, on pourrait la reformuler ainsi : « Je refuse d'offrir ce que je demande, parce que ce n'est que ça ». La jouissance féminine reste en d'autres termes complètement assujettie à la dimension du masque, de la fiction. Et s'il est vrai que la pudeur sert à maintenir le mécanisme imaginaire, on peut dire que « Sophie n'existe pas » : il faut en supprimer la singularité pour la ramener au mouvement de reproduction du signifiant masculin. Mais cette domestication conjugale du Pur Amour doit être comprise conjointement à l'art de jouir de Julie et à la prudente gestion de la communauté de Clarens qui en découle. La subjectivation de la femme, en d'autres termes, est celle d'un sujet maternel très particulier, qui ne doit pas avoir de volonté propre précisément parce qu'il n'est pas un sujet propriétaire mais un sujet administratif, consacré au soin et à la reproduction des biens d'un autre.

Marie-Françoise Loquet : une économie féminine ?

Venons-en finalement à Mme Loquet pour montrer qu'il existe chez elle un dialogue plus ou moins explicite et plus ou moins cohérent avec l'appareil conceptuel que j'ai esquissé mais aussi afin d'éclairer la dimension profondément critique d'un dialogue qui met à l'épreuve les figures de la féminité dont Rousseau avait fourni une modélisation particulièrement puissante. Notre analyse se focalisera surtout sur le roman *Cruzamante, ou la sainte amante de la Croix*, où Loquet élabore ce qui nous paraît représenter une véritable économie féminine anti-rousseauiste.

L'influence de Rousseau sur Loquet est d'abord positive, notamment si nous considérons la tâche éducative qu'elle assigne à ses écrits. Il faut d'ailleurs se rappeler qu'il a joué un rôle décisif, même s'il est souvent ancipité et conflictuel, dans le développement d'une éducation autonome pour les femmes et par les femmes au XVIIIe siècle, de Mme d'Epinay à Mme Roland, jusqu'à Mary Wollstonecraft [18]. De surcroît, Rousseau avait été largement repris et même défendu par certains courants apologétiques, jusqu'à utiliser le théisme de Jean-Jacques, son refus de la bonne société et sa prétendue autonomie intellectuelle comme une véritable arme contre

[18] Voir Gilbert PY, *Rousseau et les éducateurs. Étude sur la fortune des idées pédagogiques de Jean-Jacques Rousseau en France et en Europe au XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997 ; Mary Seidman TROUILLE, *Sexual Politics in the Enlightenment : Women Writers Read Rousseau*, New York, State University of New York Press, 1997 ; Lesley H. WALKER, *A Mother's Love : Crafting Feminine Virtue in Enlightenment France*, Cranbury, Associated University Presses, 2008, pp. 67 *ss*.

les Philosophes [19]. Loquet ne fait pas exception à cet égard et se sert largement des registres développés sur le seuil entre Lumières et anti-Lumières que Rousseau avait valorisés [20]. Cette présence se manifeste surtout, à mon avis, dans les *Entretiens d'Angélique* de 1781 et dans les *Entretiens de Clotilde* de 1788, les deux dialogues conçus comme des recueils d'instructions pour les « jeunes personnes du sexe ». Pour ce qui concerne la représentation de la femme et de la féminité, en particulier, la posture rousseauiste se fait évidente dans les *Entretiens*, mais aussi dans le *Voyage de Sophie et d'Eulalie*, dédié aux miramiones en 1781, où les jeunes protagonistes voyagent vers le « palais du vrai bonheur » à travers une série d'épreuves. D'après Rousseau, les critiques portées contre la parure, la coquetterie, les spectacles, les salons, le libertinage, étaient devenues dans les années 1780 autant de lieux communs de la littérature politique, pédagogique et morale, et la femme y occupait une place rhétorique tout à fait centrale. Loquet reprend une disqualification de ce qu'on pourrait définir comme les pathologies du féminin, à partir de certaines argumentations canonisées par Rousseau et que celui-ci avait à son tour reprises des moralistes, de la littérature dévote et des manuels de conduite. Mener les jeunes filles sur le véritable chemin de la foi signifie pour Loquet réutiliser tactiquement, entre autres choses, les dispositifs moraux qui avaient décrété la fortune de l'*Émile*, de *La nouvelle Héloïse* et de la *Lettre à d'Alembert*. Il suffit d'ailleurs de penser, comme le remarque Drouin, à la fonction persuasive de ce que Loquet appelle « rhétorique du cœur » ou « sainte émotion », pour comprendre à quel point la lecture de Rousseau, à partir de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, s'ajoute chez Loquet à celle de Mme de Lambert, de Fénelon et de Mme Guyon. Pour comble, le fait que l'héroïne du *Voyage* porte le nom de Sophie doit sans doute nous mettre sur la trace de Rousseau dans l'écriture de Loquet, à côté de l'influence indubitable de Mme de Maintenon. Dans le *Voyage*, en particulier, Loquet approche la question du salut d'un point de vue qui m'apparaît parfois très proche des dispositifs disciplinaires utilisés par Rousseau et par ses émules, bien que visant des objectifs différents. Le vocabulaire de l'exercice et de la formation est largement présent, et on a affaire à un véritable projet d'orthopédie du corps et de l'esprit, s'agissant pour Sophie et pour Eulalie de « devenir comme des petits enfants qui se laissent mener sans inquiétude, et avec une parfaite docilité » [21]. La Mortification les entraîne d'une manière qui nous rappelle des stratagèmes concernant la sensibilité, l'imagination et le travail auxquels était destiné Émile.

Cela dit, le discours quiétiste est sans doute déjà présent en 1781 dans le *Voyage* et dans les *Entretiens d'Angélique*. Mais c'est dans *Cruzamante* que la réflexion sur le pur amour de Dieu devient centrale, à nos yeux, dans la mesure où elle est développée par Loquet à partir d'un autre type de rapport avec l'expérience féminine. Le thème de

---

[19] Pour une reconstruction concise mais fine, voir Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, pp. 368-376.

[20] Pour un regard d'ensemble sur la question, voir Fabrice PREYAT, « Anti-Lumières féminines » et « Apologétique féminine », dans Valérie ANDRÉ et Huguette KRIEF (éds.), *Dictionnaire des femmes des Lumières*, Paris, Champion, 2015, vol. 1, pp. 72-80 et 81-85.

[21] Marie-Françoise LOQUET, *Voyage de Sophie et d'Eulalie au palais du vrai bonheur, ou le chemin de la perfection*, Paris, Berton, 1784, p. 311.

la mort est l'un des thèmes récurrents de sa production : l'auteure, d'une manière ou d'une autre, s'engage à répéter au lecteur que la mort peut le frapper à tout moment et de manière imprévisible ; il convient donc pour lui, sa vie durant, d'œuvrer à son salut et de se préparer à la mort. Mais cette insistance sur la mort subite et imprévue, aussi bien que sur le désir de mort et de mortification de la dévote, n'est pas pleinement compréhensible à la lumière des figures traditionnelles de la pastorale de la mort – de Pélage à saint Ambroise ou du catéchisme tridentin [22] à Bellarmin. Il convient également de la saisir comme un pendant polémique à deux discours complémentaires sur la vie et sur sa reproduction qui furent diffusés dans la seconde moitié du siècle et qui étaient, chez Rousseau, explicitement thématisés. Il s'agit, d'une part, du discours médico-physiologique sur la maternité (et par conséquent sur l'opposition entre fertilité et stérilité [23]), qui entraîne toute une série de savoirs autour du lien conjugal, du soin parental, de l'allaitement et, d'autre part, du discours économico-politique – de dérivation mercantiliste, puis physiocratique – sur la population, c'est-à-dire sur la quantité, la santé, la richesse et la laboriosité des habitants d'un pays. Il faut noter à cet égard que les religieux étaient souvent accusés de contribuer au dépeuplement à cause de leur chasteté, pratiquée aussi bien que prêchée. Focaliser son attention sur la mort plutôt que sur la vie et sur son accroissement équivaut, selon nous, à rejeter le modèle pour ainsi dire biopolitique du discours maternel, familiste et populationniste, qui porte en premier lieu sur le corps de la femme et sur sa fonction sociale. C'est en ce sens, dans les *Entretiens*, que Loquet invite les jeunes filles à se consacrer entièrement à Dieu et pas aux hommes, rejetant la maternité. Dans *Le chemin royal de la croix* du flamand Van Haeften, dont *Cruzamante* reprend certains motifs [24], on trouvait déjà ce précepte lorsque Jésus-Christ déclarait : « Bienheureuses sont les stériles, et les ventres qui n'ont point engendré, et les mamelles qui n'ont point allaité » [25]. Il s'agit en d'autres termes de penser la féminité à travers une autre forme de l'amour et en dehors de la reproduction masculine, où la question de la mort et de la mortification va de pair avec l'abandon de soi. Jean Deprun a défini *Cruzamante* comme une hyper-Justine : à nos yeux, Cruzamante incarnerait plutôt une véritable Juliette. Derrière les valeurs auxquelles elles adhèrent, ces deux femmes sont avant tout profondément liées par un excès qui provient du quiétisme, bien avant toute influence sadienne. Il serait intéressant, *a contario*, de savoir jusqu'à quel point la doctrine quiétiste a influencé les personnages de Sade, avec leur capacité à se livrer entièrement à une jouissance qui finit par ne plus leur appartenir. Il faut noter que Sade déplacera à son tour l'attention de la vie à la mort, de la population au dépeuplement, à travers une sorte

[22] La mort subite est l'un des thèmes principaux dans la pastorale de la Contre-Réforme (voir Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983).

[23] Il faut noter que l'une des causes de la stérilité féminine selon la médecine des XVIIe et XVIIIe siècles, exprimée dans le cadre de la querelle médico-théologique sur les possédées et sur les convulsionnaires, était le tempérament mélancolique, solitaire et contemplatif des jeunes dévotes.

[24] Bien que dans *L'esprit des journaux* Loquet ait nié avoir tiré son inspiration de Van Haeften en rédigeant *Cruzamante* – dont le nom rappelle celui de Staurophile, protagoniste de la *Regia via crucis* –, cette influence reste néanmoins évidente.

[25] Benoît Van Haeften, *Le chemin royal de la croix*, Paris, Villery, 1679, p. 157.

de véritable théologie de la destruction. À partir de cet ensemble complexe de débats autour du rapport entre féminité et production / destruction de la vie, la question qu'il faut se poser n'est pas en définitive de savoir s'il y a des conduites originairement féminines, mais plutôt quelles conduites ont été mobilisées, encouragées ou résistées dans un vaste réseau de processus de subjectivation des femmes. Il est évident qu'une réponse à cette question ne peut pas être formulée en dehors d'une interrogation sur la Querelle des femmes qui agite, entre autres, les conflits qui ont proliféré autour des Lumières [26].

Le second problème que nous voudrions traiter concerne la désactivation du dispositif de la pudeur chez Loquet, qui fait de Cruzamante une anti-Julie à plusieurs égards. La pudeur et la modestie apparaissent en effet dans *Cruzamante* comme les attributs propres de la Tiédeur, le plus grand ennemi de la foi et de l'amour de Dieu, qui encourage les femmes à tenir une conduite modérée où le mariage, la domesticité, la vie en société et la dévotion pourraient coexister pacifiquement. C'est en ce sens que la Prudence invite Cruzamante et ses compagnes « à être, tout-à-la-fois, à Dieu et au monde » [27]. L'équilibre soutenu par la Tiédeur mobilise donc à peu près le même discours que Rousseau avait fait prononcer à Mme de Wolmar dans sa représentation de la femme idéale. Comme le dit la Religion :

> Cette détestable Tiédeur ne peut souffrir l'ardeur des âmes ferventes. […] Si on résiste à ses poursuites, elle appelle à son secours la Pusillanimité [28].

Cruzamante, en d'autres termes, refuse le discours de l'utilité et du bon ménage. Lorsqu'elle donnait ses instructions à l'architecte engagé pour les travaux sur le Monte Doloroso, elle affirmait de même :

> Que tout, je vous prie, s'y ressente de la pauvreté de Jésus Christ, et qu'il n'y ait rien d'inutile [29].

On trouve ici sans doute une réponse aux critiques portées contre les religieux dans la seconde moitié du siècle, et qui dénonçaient leur vie isolée, improductive et socialement inutile. La pensée de Loquet reste en effet inséparable de sa vocation de direction pédagogique et spirituelle [30]. Tout au long du roman se manifeste ainsi une forte opposition non seulement aux attaques externes mais aussi aux réformes internes de la vie monastique, qui visaient un adoucissement de l'obéissance et un

---

[26] Pour un regard général sur la question, voir Éliane Viennot (éd.), *Revisiter la Querelle des femmes ». Discours sur l'égalité / inégalité des sexes, de 1750 aux lendemains de la Révolution*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012.

[27] Marie-Françoise Loquet, *Cruzamante, ou la sainte amante de la croix*, Paris, Morin, 1786, p. 299.

[28] *Id.*, p. 132.

[29] *Id.*, p. 56.

[30] Elle dédia ses œuvres aux miramiones et aux ursulines comme instruments d'éducation ; entre 1801 et 1802, elle fut aussi directrice de la congrégation des *Dames de la foi*, fondée à Amiens par Joseph Varin et liée à la Société du Sacré-Cœur. Son instabilité morale et ses méthodes inadéquates conduisirent à son congé et à son remplacement par Madeleine-Sophie Barat à la tête de la petite communauté (voir Phil Kilroy, *Madeleine-Sophie Barat : une vie (1779-1865)*, Paris, Cerf, 2004).

refus partiel des hiérarchies sous l'influence d'une conception libérale du pouvoir, typique des Lumières [31]. Le doux gouvernement domestique de Julie est de ce point de vue un contre-modèle où la structure féminine et maternelle est tout à fait essentielle. Cruzamante, très significativement, conteste au contraire la Tiédeur lorsque celle-ci déclare :

> Je ne consulte jamais ces directeurs outrés, qui sont si minutieux, qui damnent tout le monde, et qui font tourner l'esprit à tant de têtes échauffées [32].

Il lui faudra de même rejeter le discours de la Pusillanimité qui, s'en prenant à une vie religieuse « considérée comme une mort perpétuelle », stigmatise l'« obéissance aveugle » qui y préside et « ne laisse aucune liberté » [33]. Il s'agit par conséquent de déstabiliser les mécanismes de la pudeur en tant que dispositif de modération, de domestication de la femme, d'optimisation de l'espace et du temps, de quadrillage des activités, qui chez Rousseau étaient liés à un art de jouir dont l'objectif résidait dans la bonne gestion des biens suivant une dimension strictement conjugale. Il s'agit, à travers une conception différente de la jouissance, de contester tout assujettissement de la religion à l'idéal de l'utilité sociale, économique et politique.

Cette dimension polémique est confirmée par le renversement des motifs de la parure et du masque. Ce renversement est bien visible lors de l'entrée en scène de la Calomnie, visant à détruire l'estime que Cruzamante a gagnée. La question de l'opinion était centrale déjà dans la pensée de Rousseau et en général dans celle des Lumières [34], spécialement lorsqu'il s'agit d'évoquer la femme, toujours sujette au jugement public et dont les actions doivent être toujours transparentes et respectables. Chez Rousseau, le masque était nécessaire et dangereux dans le même temps. La femme devait trouver le juste équilibre entre mascarade et visibilité. Or, le traitement que la Calomnie inflige à Cruzamante équivaut à lui ôter toute estime publique, en remettant en question la sincérité de sa dévotion. Sa stratégie consiste précisément à déclarer que Cruzamante est masquée, et que derrière ce masque se dissimulent l'ambition, l'égoïsme, l'intérêt personnel :

> Souffrez aujourd'hui que je lève le masque, dont elle se couvre, et que je vous la fasse paraître telle qu'elle est. Ces dehors, qu'elle a toujours affectés, ne sont dans la réalité qu'hypocrisie. Cette fille, pleine d'elle-même, par cet extérieur de modestie, de mortification et de dévotion, ne cherche que vos applaudissements [35].

---

[31] Voir Philippe MARTIN, « Des livres de piété éclairés ? », dans Louis CHÂTELLIER (éd.), *Religions en transition dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, pp. 109-122.

[32] Marie-Françoise LOQUET, *Cruzamante, ou la sainte amante de la croix, op. cit.*, pp. 135-136.

[33] *Id.*, p. 140.

[34] Au XVIIIe siècle, la catégorie d'opinion connaît en effet une métamorphose singulière qui en fait un lieu de véridiction privilégié, renversant la tradition qui l'avait associée à une connaissance obscure et confuse (voir Keith M. BAKER, *Inventing the French Revolution. Essays on French political culture in the Eighteenth-century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 167).

[35] Marie-Françoise LOQUET, *Cruzamante, ou la sainte amante de la croix, op. cit.*, p. 392.

L'objectif est clairement de défier le désintéressement et le renoncement à la béatitude sur lesquels se fonde le Pur Amour : « On la croit toute à Dieu, et je vous assure qu'elle est toute à elle-même, molle, sensuelle, paresseuse, et esclave des plus fines Passions » [36]. Il s'agit là encore d'un topos de la critique des médecins, des Parlements mais aussi des théologiens émise à l'encontre des extases mystiques, généralement attribuées à un vice de l'esprit. La Calomnie n'a pas besoin de démontrer ce qu'elle dit, son discours suffit pour que les gens l'écoutent et commencent à voir en Cruzamante une imposture… un masque. La jeune dévote sera dès lors contrainte elle-même de se laisser mépriser, de la même manière qu'elle avait été adulée auparavant, revêtant là aussi un masque. En acceptant de le porter, elle l'annihile toutefois puisqu'elle ne peut renoncer à soi qu'en se soustrayant à la fausse alternative entre transparence et mensonge, qu'en renonçant à découvrir et à défendre son vrai moi derrière le masque qui lui est imposé. L'enjeu consiste à faire tomber le discours qui connecte la femme à une fonction de respect social. Sarah Kofman a bien montré de quelle manière chez Kant et chez Rousseau « le respect des femmes » produit un double processus de sacralisation et de marginalisation du féminin [37], qui va exactement de pair avec la représentation de la femme comme sujet désintéressé, purement esthétique, donc essentiellement dépolitisé. Ce n'est pas par hasard si l'un des ennemis qu'il faut combattre pendant la montée au Monte Doloroso est le Respect, associé à la Prudence, qui condamne tout excès et invite Cruzamante à avoir honte du ridicule public, suscité par sa dévotion. Le geste de Cruzamante consiste alors à neutraliser la fonction ambivalente de la mascarade féminine, en se situant en deçà de la compartimentation et de la dépolitisation de la conduite que celle-ci met en œuvre.

Si, pour Lacan, la jouissance féminine n'est « pas-toute » symbolisable, divisée pour ainsi dire entre le monde et Dieu, pour Cruzamante elle est au contraire « toute à Dieu ». Il s'agit, selon nous, d'une manière de revendiquer la possibilité d'une action dans le monde qui ne se donne pas nécessairement comme un affaiblissement technique de la vie dévote – et qui ne peut pas par conséquent passer par une dégradation de l'éthique à la simple moralité, comme chez Rousseau – mais qui implique la totale mise en jeu du corps et de ses puissances. C'est en ce sens que nous constatons l'épanouissement d'une théologie politique autre, puisqu'il s'agit ici d'une tentative de repolitiser l'expérience religieuse en dehors de toute religion civile ou civique. La posture à la fois féministe et quiétiste n'est donc pas ici une philosophie de l'inaction – dans une perspective où l'action serait masculine et intéressée – mais simplement le refus d'une certaine neutralisation de l'agir, telle que nous l'avons vue dans la femme de Rousseau. À propos de la Prudence, par exemple, la Religion déclare : « Cette femme prétend vous apprendre à éviter la singularité ; mais, dans le siècle corrompu où vous vivez, est-il possible d'être à Dieu, sans paraître singulier ? » [38]. C'est pourquoi le chemin de Cruzamante n'est qu'un combat contre une série d'emblèmes qui se réduisent à des masques. Drouin a raison quand il affirme que l'emblématique chez Loquet se dérobe à sa fonction anagogique traditionnelle, dont on constate un

[36] *Ibid*.

[37] Voir Sarah Kofman, *Le respect des femmes (Kant et Rousseau)*, Paris, Galilée, 1982.

[38] Marie-Françoise Loquet, *Cruzamante*, *ou la sainte amante de la croix, op. cit.*, p. 300.

appauvrissement considérable : Loquet ne voit plus que des fictions, des mascarades soumises à une normalisation du sujet.

Pour conclure, il faut observer de quelle façon *Cruzamante* détruit l'appareil rhétorique de la propriété, qui vient séduire les jeunes filles. Il suffit à cet égard de lire les mots avec lesquels la Religion l'introduit :

> Cette femme est la Propriété ; défiez-vous de ses ruses, elle est la perte des âmes qui vivent en communauté. […] N'ayez rien à vous, que tout soit en commun, votre état doit représenter celui de l'Église naissante. Soyez indifférentes à ce qu'on laisse à votre usage [39].

Il est clair, nous semble-t-il, que ce qu'il faut opposer à la propriété, c'est une certaine pratique de l'usage, et que cet usage est indissociable d'une vie commune et d'une action en commun. Il convient de reprendre ici la distinction augustinienne entre *jouir* et *utiliser*, rappelée par Le Brun, parce que l'expérience de la jouissance pour Cruzamante est aussi une expérience du bon usage des corps et des biens. Si Cruzamante est une anti-Julie, c'est qu'elle soutient une logique communautaire irréductible à la domestication – littérale et métaphorique – fondée sur la conversion de l'usage en utilité. Il ne s'agit pas de rejeter la possession de façon générique, à partir d'un simple vœu de pauvreté, mais bien plus radicalement de déconstruire la logique interne de la subjectivité propriétaire. Une logique que le personnage de la Propriété exprime d'une façon très proche de la définition lockéenne, puisqu'elle essaye de montrer aux filles que même si l'on ne possède rien, nos actions, nos œuvres et notre esprit nous appartiennent toujours. Cruzamante lui répond :

> Les dons du Créateur sont à lui seul, nous les tenons de son infinie bonté. Dans toutes nos actions, sa grâce nous prévient, elle agit en nous, et avec nous ; le fruit de nos victoires est donc l'ouvrage de la grâce, et de notre coopération à ce secours divin [40].

« Plus heureuses que des Impératrices, nous n'avons rien, et nous possédons tout » [41], tel est le paradoxe de Cruzamante.

Le Monte Doloroso devient ainsi une sorte d'anti-Clarens. Ces deux lieux relèvent, il est vrai, d'une topologie insulaire : le Monte Doloroso est une île âpre et inhospitalière mais Clarens aussi est un monde autonome et séparé, qui répond à des règles dont l'établissement se comprend à la lumière d'une autre économie insulaire, celle de l'île de Corse pour laquelle Rousseau a rédigé un projet de Constitution. Mais cette topologie se manifeste à travers deux logiques tout à fait différentes, voire antinomiques. À Clarens est mise en scène une réorganisation des rapports de propriété, des relations entre *homines œconomici*, véhiculée par des structures conjugales nouvelles et articulée à une nouvelle rationalité gouvernementale dont la bonne mère-administratrice est paradigmatique [42]. Sur l'île de Loquet, on assiste

---

[39] *Id.*, pp. 340-341.

[40] *Id.*, p. 346.

[41] *Id.*, p. 343.

[42] À propos de cette généalogie, voir Nancy ARMSTRONG, « The Rise of the Domestic Woman », dans Nancy ARMSTRONG et Leonard TENNENHOUSE (éd.), *The Ideology of Conduct :*

à une excision de ces rapports qui est contiguë au refus du couplage maternité-domesticité. La prise de possession du Monte Doloroso n'est pas, après tout, un mouvement de colonisation. Il s'agit plutôt d'un mouvement contraire : une fuite de l'espace colonial tel qu'il avait été dessiné et régulé par Locke. S'il est vrai que Cruzamante demande au roi l'autorisation d'occuper l'île, son projet vise néanmoins à une appropriation négative, qui se fonde sur la nécessité de décoloniser l'espace en s'éloignant des rapports de propriété garantis par l'État. Clarens est en d'autres termes une hétérotopie, qui suspend et imite à la fois les normes du monde extérieur, tandis que le Monte Doloroso reste une utopie radicale. Il ne s'agit pas, en définitive, comme chez Rousseau, d'arracher les hommes au désert, à l'oisiveté et au vagabondage à travers le travail et la discipline des passions. Il s'agit, à rebours, d'orienter tout travail vers la possibilité extrême et désespérée d'habiter le désert, de s'abandonner à la contemplation, de reproduire l'improductivité, de jouir de la mort qui habite la vie : il y a un projet paradoxal d'habitabilité en jeu dans ce bon usage de la pauvreté, qui découle d'une économie féminine [43] enracinée dans la mise en commun des corps et de leur vulnérable précarité. Si le *Télémaque* de Fénelon constituait pour Sophie un guide éducatif qui s'ajoutait au *Robinson Crusoe* lu par Émile, le récit robinsonien de l'autosuffisance propriétaire se trouve totalement banni du monde insulaire du Monte Doloroso.

On assiste en définitive chez Loquet à une véritable opposition critique, à un effort de redéfinition de l'*agir* et du *jouir* par rapport à un certain discours des Lumières. Cette opposition se construit avant tout sur le seuil d'une expérience particulière de l'amour – celle du Pur Amour – qui n'est pas simplement l'archétype du sujet féminin en tant que tel mais l'émergence contingente, fragile, risquée et historiquement située d'une féminité autre, avec les résistances qu'elle met en place.

Essays on Literature and the History of Sexuality, New York, Methuen, 1987, pp. 96-141.

[43] Bien que la recherche de Judith Still sur les économies féminines au XVIII[e] siècle soit tout à fait correcte, je ne crois pas qu'elle puisse être de façon cohérente appliquée à la figure de Julie (voir Judith STILL, *Feminine Economies. Thinking Against the Market in the Enlightenment and Late Twentieth Century*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1997, pp. 95-108).

Madame de Krüdener (1764-1824) : du rousseauisme romantique au mysticisme piétiste

Bruno Bernard

Opposer sans nuances *Lumières* et *anti-Lumières* est sans doute devenu plus difficile aujourd'hui que ce ne l'était hier. C'est en effet une démarche qui repose en partie sur une pétition de principe : celle de *Lumières* clairement identifiables et aux frontières bien définies. Or, les derniers développements de la recherche tendent plutôt à montrer, ces trois dernières décennies surtout, que les *Lumières* furent multiples, parfois même ambivalentes, et que la frontière n'était pas toujours aussi étanche qu'on a pu longtemps le croire, et le dire, entre les *Lumières* et ceux que l'on considère habituellement comme leurs « adversaires » [1]. Les combats épiques et souvent très « médiatisés » qui ont opposé les Philosophes aux pouvoirs politiques, judiciaires et ecclésiastiques, ou encore à leurs ennemis dans le monde littéraire, ont quelque peu laissé dans l'ombre, du point de vue historiographique tout du moins, des zones de contact plus « grises », peut-être moins séduisantes pour l'esprit de l'analyste, mais pourtant bien réelles, notamment dans le monde germanique et les Îles Britanniques, où la religion a continué d'occuper une place privilégiée dans le substrat mental des hommes de l'*Aufklärung* et de l'*Enlightenment*.

Ainsi, passer, comme le fera Juliane de Krüdener, du romantisme rousseauiste de la fin du XVIIIe siècle – mouvement si novateur dans l'histoire du sentiment – à la très réactionnaire et bigote Triple-Alliance, et au renouveau du piétisme mystique des années d'après 1815, ne relève-t-il peut-être pas autant de la contradiction qu'on pourrait le croire *a priori*. S'il y eut des zones de contact, au XVIIIe siècle, entre

---

[1] Voir, notamment, Roland Mortier, *Clartés et ombres des Lumières*, Genève, Droz, 1969 ; Paul Vernière, *Lumières ou clair-obscur*, Paris, Presses universitaires de France, 1987 ; Didier Masseau, *Les ennemis des Philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.

Lumières et *anti-Lumières*, il y eut en effet aussi, par-delà la période mouvementée des Révolutions et de l'Empire, des hérédités et des filiations intellectuelles et sensitives entre des courants de pensée d'origines et d'expressions certes diverses, mais reposant sur un même arrière-fond esthétique et sentimental d'essence fondamentalement chrétienne : celui-là même qu'avait mis en évidence, dès 1802, Chateaubriand dans *Le génie du christianisme*. C'est dans ce cadre conceptuel que se développeront, pour l'essentiel, les réflexions qui vont suivre.

La femme romantique

Née à Riga, en 1764, Barbe Juliane von Vietinghoff est un pur produit de cette aristocratie allemande entrée, à la fin du XVIIe siècle, au service de la Russie. Tant son père [2], que sa mère [3], sont particulièrement représentatifs de ce milieu de hauts fonctionnaires de langue allemande, mais de culture française, qu'employaient préférentiellement, depuis Pierre le Grand, des souverains russes en manque de personnel autochtone suffisamment qualifié et éduqué.

En 1776-1777, au moment même où la jeune Juliane se heurte, comme tous les adolescents, à la confrontation entre la réalité et l'idéal, elle accompagne ses parents lors d'un voyage en Europe occidentale qui les conduit notamment à Weimar – où ils aperçoivent Goethe –, puis à Spa, Londres et Paris. Si son père profite du séjour parisien pour rencontrer quelques-uns des grands hommes du siècle avec certains desquels il est déjà en correspondance (Diderot, d'Alembert, Rousseau notamment, et Houdon, chez qui il pose pour son buste), sa mère lui fait lire Racine, dont la mise en scène des passions l'enthousiasme, et elle suit à Paris des cours de danse durant lesquels elle dit avoir inventé « une espèce de danse qui, devenant un langage élevé et mystérieux, produisit un si grand effet qu'on me citait dans les journaux » [4]. On peut voir là les prémices de cette danse « mystique » et avec jeu de châle qu'elle pratiqua parfois encore par la suite, et qui aurait inspiré plus tard Germaine de Staël pour la description de la danse de « Delphine », à la lettre XVIII du roman éponyme. Plus significative, du point de vue de son éveil intellectuel et politique, la réflexion qu'elle dit avoir faite à son père après qu'ils aient franchi, sur le chemin du retour, la frontière prussienne : « ici, au moins, les gens sont-ils libres ! » [5]. Idéaliste et quelque peu exaltée, telle est donc assurément, dès ce moment, la jeune Juliane.

---

[2] Otto-Herman (1722-1792), sans doute le plus fastueux aristocrate de Livonie, également homme d'affaires et mécène, franc-maçon et rationaliste, mais aussi directeur du Collège de Médecine fondé par Catherine II en novembre 1763.

[3] Anna (1741-1811), fille du baron Ernst Johann von Münnich (1707-1788), ministre du Commerce de Catherine II, et fondateur du Musée de l'Ermitage. Compromis par son amitié pour le régent Ernst Johann von Biron, il avait été exilé en Sibérie, sur ordre de l'impératrice Elisabeth, de 1742 à 1763.

[4] Francis LEY, *Madame de Krüdener 1764-1824. Romantisme et Sainte-Alliance*, Paris, Honoré Champion, 1994, p. 30. La plupart des éléments biographiques mentionnés à propos de Juliane de Krüdener sont tirés de cet ouvrage. Voir aussi, du même, *Madame de Krüdener et son temps : 1764-1824*, Paris, Plon, 1962.

[5] *Id.*, p. 16.

Mariée à dix-huit ans au baron Alexis de Krüdener (1746-1802), ambassadeur de Russie en Courlande, elle verra les rêves romantiques qu'ont alimentés ses lectures rapidement abattus par la cohabitation avec cet homme deux fois divorcé déjà, père d'une petite fille, et qu'elle dit « insensible ». Peu après leur mariage, et la naissance de leur fils Paul, ils partent pour Venise, où Krüdener représentera pendant deux ans les intérêts de la tsarine. C'est ensuite Copenhague, où naîtra leur fille Juliette. La mésentente du couple y devient si pesante que la tentative de suicide d'un attaché de l'ambassade, amoureux sans espoir de la belle ambassadrice [6], marque le début d'une séparation qui deviendra presque permanente à partir de 1789. Même si leurs relations demeurent très cordiales, Juliane ne fera plus par la suite en effet que de brefs séjours auprès de son mari, dans les différentes capitales où celui-ci poursuit sa carrière diplomatique.

En mai 1789, elle s'installe donc seule en France, officiellement « pour soigner ses poumons ». À Paris, elle retrouve d'abord l'écrivain romantique, et ami de Jean-Jacques Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre, un ancien obligé de son grand-père Münnich [7], qui deviendra pour elle un ami intime et un correspondant fidèle. Elle y lit *La nouvelle Héloïse* de Rousseau, le *Werther* de Goethe et les poèmes d'Ossian. Cette ambiance on ne peut plus « romantique » se poursuit et se concrétise, si l'on peut dire, à partir d'octobre 1789, à Montpellier, où elle vivra successivement, en 1790 et 1791, deux relations amoureuses passionnées, d'abord avec le comte Adrien de Lezay-Marnésia (1769-1814), puis avec le comte Charles de Frégéville (1765-1841) pour lequel elle ira même jusqu'à demander, mais sans succès, le divorce à son mari.

Fuyant tant la Révolution menaçante que les lieux de ses amours finalement infructueuses, elle passe les années suivantes en Allemagne, fréquentant notamment, à Hof près de Bayreuth, le romancier Johann-Paul Richter – « Jean-Paul » pour tous les Allemands –, grand admirateur lui aussi de Jean-Jacques, qui voit en elle « une de ces âmes [qu'il a] à peine encore rencontrées au Panthéon de l'Idéal », et avec lequel elle pleure parfois d'un mutuel attendrissement. Elle continuera à correspondre avec lui pendant quelques mois, et le retrouvera à Berlin, en 1801. Cette orientation romantique et mystique se confirme un peu plus lors d'un long séjour en Suisse, de 1797 à 1799, au cours duquel elle rencontre, puis correspond quelque temps avec le pasteur Johann Kaspar Lavater, théologien mystique et antirationnel, mais qui avait été partagé dans sa jeunesse entre le rationalisme de l'*Aufklärung* et le romantisme du *Sturm und Drang*.

En 1800, séjournant à Teplitz pour y prendre les eaux avant de rejoindre brièvement son mari, désormais ambassadeur à Berlin, elle y lit avec ravissement l'*Atala* de Chateaubriand. Auteur qu'elle rencontre bientôt en personne à Coppet, où la reçoit Mme de Staël, en compagnie du poète romantique allemand Achim von Arnim et du célèbre théosophe et illuministe Louis-Claude de Saint-Martin.

---

[6] Elle en tirera son roman *Valérie*, en 1803.

[7] Rappelons qu'avant de devenir, en 1788, l'auteur célèbre de *Paul et Virginie*, Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814) avait mené une assez longue carrière de soldat et d'aventurier, séjournant notamment quelque temps à Saint-Pétersbourg.

Le calme nouvellement revenu à Paris sous le Premier consul lui fournit bientôt l'occasion de faire un nouveau séjour en France, d'abord à Lyon, puis dans la capitale. Elle y fréquente les salons à la mode et, bientôt y paraît son premier roman, *Valérie*. Il sera souvent comparé au *Werther* de Goethe, et Chateaubriand parlera même de *Valérie* comme de « la fille naturelle de *Delphine* et de *René* ». Mais cela n'empêchera pas l'écrivain de moquer, en compagnie de son amie, la très jalouse Germaine de Staël, « l'exaltation » et l'emphase outrées de Juliane de Krüdener.

Comprise, en raison de ces fréquentations, dans la proscription par laquelle Napoléon choisit finalement d'éloigner de Paris Mme de Staël et Chateaubriand, Juliane retourne en Russie en janvier 1804. Là, s'ouvre la seconde partie de sa vie, tout entière consacrée à la « mission » qu'elle se donne désormais de faire vivre son christianisme dans l'action sociale et l'édification mystique des masses.

Car c'est ici que se situe précisément la charnière entre un « romantisme » littéraire dans l'air du temps, et qu'on peut considérer comme assez léger puisqu'il n'engage pas encore toute sa personne, et une orientation bien plus austère qui la mènera plus tard à une sorte de volonté d'anéantissement personnel dans « le service à autrui et l'amour de Dieu ».

On peut légitimement penser que ce passage d'une voie à l'autre ne fut ni subit, ni totalement inattendu non plus, de la part d'une femme désormais mûre, et revenue depuis longtemps des plaisirs de l'amour et du badinage [8], mais aussi dotée d'un caractère foncièrement exalté et idéaliste, et dont l'éducation piétiste, reçue de sa mère, n'a sans doute jamais cessé d'influencer la sensibilité intérieure.

La mystique exaltée

Un indice très précoce de son intérêt tout particulier pour les courants piétistes remonte déjà à l'année 1786, bien avant, donc, l'engagement fervent des années 1804 et suivantes. En effet, c'est à sa demande que, cette année-là, alors qu'ils cheminaient depuis Venise pour rejoindre le nouveau poste que son mari devait occuper à Copenhague, tous deux firent un détour par Neuwied, non loin de Coblence, pour y visiter une communauté de Frères Moraves. Ce courant religieux, héritier direct du hussisme tchèque, avait été accueilli, en 1722, à Herrnhut, en Saxe, par le pasteur Nikolaus-Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), fervent partisan de la réunion des Églises chrétiennes. Tolérants, refusant toute hiérarchie ecclésiastique et pratiquant la libre prédication, ces Frères ne pouvaient que séduire la jeune femme, soucieuse déjà de vivre pleinement et librement sa foi, et de lui donner un contenu plus personnel [9]. À

---

[8] La naissance, en 1798, d'un fils illégitime issu de sa tendre liaison avec l'émigré français Claude Hyppolyte Terray de Rosières (1774-1849), paraît avoir décidé de la fin définitive de sa carrière amoureuse. L'enfant fut élevé à Genève, sous un nom d'emprunt, par une amie du couple.

[9] Cette insistance sur un contenu personnel et vécu de la foi est typiquement piétiste. Sur les accointances entre le piétisme et les Frères Moraves, voir Carola Wessel, « Nikolaus Ludwig von Zinzendorf et la confrérie morave », dans Anne Lagny (éd.), *Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2001, pp. 142-143.

l'occasion de cette visite, et quelque peu désillusionnée déjà à l'égard de son mariage, elle copie dans son *Journal* deux vers d'un cantique allemand :

> Je ne veux plus connaître le monde et son plaisir.
> Je veux, pour mon seul Maître, doux Jésus, te choisir.

Outre tout cela, les rencontres qu'elle a faites en Allemagne et en Suisse, et qu'on a évoquées plus haut (Jean-Paul, Lavater, Saint-Martin), ont peut-être contribué, elles aussi, à l'inciter à choisir définitivement, en 1804, la voie qu'elle suivra jusqu'à la fin de ses jours, et qui a indubitablement fait d'elle la femme « célèbre » qu'elle est encore aujourd'hui.

Un événement politique particulier, survenu en Russie le 4 mars 1803, est sans doute l'élément déclencheur de cette nouvelle vocation. Ce jour-là, le tsar Alexandre Ier a autorisé le rachat de leur servitude par les serfs, rachat accompagné de l'attribution d'un lopin de terre [10]. Juliane confesse avoir été, dès sa prime jeunesse, hostile au servage :

> Dans le pays même où tout devait me familiariser avec l'esclavage […] j'étais révoltée et souffrante pour ces hommes dans lesquels je voyais mes semblables. Jamais je n'avais entendu plaider leur cause, jamais je n'avais vu prendre la défense de l'opprimé dans cette arène appelée le grand monde […]. Longtemps, dans mon enfance, je me rappelle, je souffrais de l'oppression qu'exerçaient les meilleurs […]. Mes parents eux-mêmes, quoique généreux et sensibles, avaient puisé dans un pays où la constitution était vicieuse, des idées qui ne pouvaient s'élever à la hauteur de ces pensées jetées dans mon âme [11].

Elle ne peut donc rester insensible :

> Je m'en vais en Russie, mon devoir m'y appelle. J'espère pouvoir procurer la liberté à mes paysans ; tout au moins leur être utile.

Elle commence alors à libérer les serfs de ses domaines de Livonie, et à fonder pour eux des écoles sur ses propres deniers, mais elle constate bientôt que :

> Ceux qui désirent la liberté et le progrès sont traités de dangereux visionnaires, et considérés comme fous. Ceux qui désirent obtenir de meilleures lois pour les paysans sont considérés comme traîtres à leur pays ! […] On se moque de ceux qui voudraient ouvrir des écoles comme s'ils étaient des insensés [12].

À cette époque, elle fréquente, à Riga, la communauté des Frères Moraves avec lesquels elle participe, en compagnie de sa fille, à des réunions de prière. Ils l'émeuvent par le bonheur intérieur dont ils paraissent rayonner.

En 1807, à Eylau (auj. Bagrationovsk), Napoléon, que beaucoup en Russie considèrent comme l'Antéchrist puisqu'il est le fruit d'une Révolution impie,

---

[10] On sait que cette mesure, qui aura peu d'effets immédiats, sera renouvelée, avec un succès relatif également, étant donné l'hostilité des propriétaires et la crainte des serfs d'être livrés à eux-mêmes, par le tsar Alexandre II, en 1861.

[11] Cité par Francis Ley, *op. cit.*, p. 114.

[12] Lettre à l'évêque de l'Église évangélique de Königsberg, Ludwig Ernst von Borowski, citée par Francis Ley, *op. cit.*, pp. 188-189.

livre pour la première fois bataille aux confins de l'empire russe. Non loin de là, à Königsberg (auj. Kaliningrad), Juliane de Krüdener aide, avec sa fille Juliette, à soigner les blessés. Amie de la reine Louise de Prusse, qui est dans son pays l'égérie de la résistance contre « le tyran », elle impressionnera celle-ci par « sa passion religieuse pour tout ce qui est vertueux, bon et beau », la rendra « meilleure » à ses propres yeux en l'amenant à être « plus religieuse » qu'elle n'était, et la convaincra même de « pardonner à Napoléon », puisqu'on « peut pardonner aux méchants sans que la générosité y perde » [13]. Ce pouvoir de persuasion qu'elle s'est vue pour la première fois exercer sur la reine de Prusse poussera plus tard Juliane de Krüdener à se penser, ainsi que nous le verrons, investie d'une véritable mission de conversion des âmes.

La même année 1807, toujours accompagnée de sa fille, elle retourne en cure à Teplitz et en profite pour faire halte à Herrnhut, métropole des Frères Moraves. Passant l'année suivante à Weimar – où Goethe, peu amateur d'âmes exaltées, la fuit comme il a fui trois ans plus tôt Germaine de Staël –, elle y rencontre l'écrivain mystique Zacharias Werner, dont « l'âme » la ravit. Il prêche un amour humain éthéré et « conduisant à Dieu ». Voici en effet un homme dont le parcours mouvementé et quelque peu inattendu symbolise bien, comme celui de Juliane, cette relative porosité de la frontière entre Lumières et anti-Lumières, et la facilité qu'il pouvait y avoir, au début du XIXe siècle, à passer des unes aux autres [14]. Plus tard, à Karlsruhe, c'est le piétiste Johann Heinrich Jung-Stilling [15], grand partisan d'un « réveil » religieux en Allemagne, qui reçoit les deux femmes, lesquelles achèvent leur périple à Sainte-Marie-aux-Mines, dans les Vosges, où le pasteur Jean-Frédéric Fontaines [16] attire les foules par ses prédications mystiques, tandis qu'à ses côtés, la voyante Maria Kummer

---

[13] *Id.*, p. 200. Ce sont les termes employés par la reine de Prusse en décembre 1809, dans une lettre à une amie.

[14] Né à Königsberg, Zacharias Werner (1768-1823) y fut l'élève de Kant. Initié en franc-maçonnerie à Varsovie, et bientôt devenu mystique, il s'essaya d'abord dans les cercles romantiques berlinois à la poésie et au théâtre, avant de passer quelque temps auprès de Goethe à Weimar, puis de rejoindre Mme de Staël à Coppet. Installé ensuite à Rome, il s'y convertit en 1811 au catholicisme et fut ordonné prêtre trois ans plus tard. À Vienne, en 1815, pendant que siégeait le Congrès, il prêcha régulièrement devant des foules que son éloquence fascinait.

[15] Johann Heinrich Jung (1740-1817), dit Jung-Stilling, fut d'abord commerçant et précepteur avant d'entamer des études de médecine et de chirurgie oculaire à l'université de Strasbourg où il rencontra notamment Goethe et Herder. Devenu médecin et chirurgien à Elberfeld, il enseigna ensuite l'économie à Kaiserslautern, Heidelberg et Marburg. En 1806, nommé conseiller privé par le grand-duc de Bade, il s'installa à Karlsruhe. Il y devint membre du groupe piétiste des *Stillen im Lande*, opposés au rationalisme de certains courants de l'*Aufklärung*, d'où le surnom qu'il prit de « Stilling ».

[16] Originaire de Karlsruhe, Jean-Frédéric Fontaines (1769-1841), était un ancien partisan des Jacobins français reconverti dans la fonction de pasteur, dans le Bas-Rhin, après la chute de Robespierre. Piétiste et prédicateur mystique, il fut aussi exorciste à ses heures. C'est par l'intermédiaire de Jung-Stilling, qui connaissait à Spire la sœur du pasteur, que Mme de Krüdener avait eu vent de ses prédications. Voir Francis Ley, *op. cit.*, pp. 209-212, et Gustav Adolf Benrath, *Reformation-Union-Erweckung : Beispiele aus der Kirchengeschichte Südwestdeutschlands*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 331.

est en proie aux extases [17]. Dès leur première rencontre, Juliane confie à sa fille son enthousiasme pour le pasteur :

> Ah ! Quel homme, quelle différence et comme il est plus avancé que Jung !

Juliette poursuit le récit :

> On parla de Maria Kummer, [dont] les « extases » m'occasionnaient une espèce de terreur. Maman, au contraire, était toute pénétrée d'admiration et d'attendrissement. [...] Le pasteur nous dit alors que depuis trois ans il nous attendait. Il lui avait été annoncé qu'il viendrait « des instruments de Dieu ».

Quant à Juliane, elle écrit à une amie :

> La plus fortunée des expériences me fait dire que je suis la plus heureuse des créatures [...] pensez que j'ai éprouvé, dans le vrai sens du mot, des miracles ; que j'ai été initiée aux plus profonds mystères de l'éternité, et que je pourrais vous dire bien des choses sur la félicité future. Non, vous n'avez pas d'idée du bonheur qui attend tous ceux qui se donnent entièrement à Jésus-Christ [18].

C'est donc bien à Sainte-Marie-aux-Mines, en juin 1808, que se produit une forte accentuation du tournant mystique dans la vie de Mme de Krüdener, tournant peu après lequel elle va adopter la voie de « l'anéantissement en Dieu », ce « pur amour » des quiétistes français que Mme Guyon a si bien illustré au XVIIe siècle [19]. Elle écrit alors :

> Il faut mourir sans cesse à vous-même pour porter les autres à entrer dans cette pratique de mort qui est le fond du christianisme. [...] Plus vous mourrez à vous-même par l'abandon total à l'esprit de Dieu, plus votre cœur s'élargira pour supporter les défauts d'autrui et pour y compatir sans bornes.

Elle ajoutera peu après : « Mme Guyon, que j'avais lue, me rendit ma situation plus claire » [20]. Elle « s'anéantira » en effet en Dieu au point de consacrer bientôt l'essentiel de ses biens, bijoux et domaines, à l'œuvre sainte dans laquelle elle s'est engagée, et ce malgré les mises en garde de ses amis [21].

Dès mars 1809, elle fonde à Cleebronn, localité du duché de Wurtemberg située au nord de Stuttgart, et où le pasteur Fontaines a loué en son nom le domaine de Catharinenplaisir, une « communauté évangélique » qui attire rapidement paysans pauvres, mendiants et gitans en mal de nourritures autant terrestres que spirituelles, et auxquels le pasteur délivre des sermons enflammés. Dès le mois de mai cependant, la crainte de l'agitation sociale qui pourrait en découler, et le désir de sauvegarder

---

[17] Maria Kummer (1756-1828) était originaire de Cleebronn, ce qui explique l'installation à proximité de cette petite ville de la première communauté formée par Mme de Krüdener.

[18] Francis LEY, *op. cit.*, pp. 210-211.

[19] On sait que Juliane de Krüdener fit, en octobre 1808, l'acquisition des œuvres de la célèbre mystique quiétiste (Francis LEY, *id.*, p. 215).

[20] *Id.*, p. 220.

[21] Particulièrement Jung-Stilling, et le pasteur Friedrich Christian Döring (1757-1827), comme lui futur propagandiste du « Réveil », qui lui écrit de Dresde : « Prenez garde, vous courez les plus grands dangers ! L'homme que je cite [Fontaines] est un séducteur ». Cité par Francis LEY, *id.*, p. 221.

ses bonnes relations avec la France impériale, incitent le duc Charles Eugène de Wurtemberg à faire arrêter Maria Kummer, laquelle prophétise contre « l'Antéchrist Napoléon », et à faire expulser la communauté.

Mme de Krüdener se rend alors dans le duché de Bade où, rencontrant à la cour de Karlsruhe la reine Hortense de Hollande et sa cousine la grande-duchesse Stéphanie de Beauharnais, elle parvient à les émouvoir jusqu'aux larmes :

> La reine me parlait avec un tel intérêt. Je m'oubliai et parlai avec chaleur, lui prenant quelquefois la main. Je racontai quelque chose de touchant, elle fondit en larmes ; j'avais voulu amener un sentiment moral, religieux et profond (car cette reine m'intéresse, je l'aime) […], la princesse Stéphanie pleurait aussi. […] La reine me pria beaucoup de la voir tous les jours.

En s'en retournant, elle pense « à cette immense protection de ce Dieu si grand » qui lui a donné ce pouvoir d'émouvoir, et espère en profiter pour faire libérer Maria Kummer [22]. Elle se lance dès lors, à travers l'Allemagne et la Suisse, dans la prédication et la prophétie, tentant aussi de susciter, dans les milieux aristocratiques, des émules à Mme Guyon et à Fénelon. En 1814, elle aperçoit enfin une occasion d'exercer une réelle influence sur la personne de son propre souverain, le tsar Alexandre Ier, qui chemine à travers l'Allemagne à la tête des coalisés contre Napoléon, et qu'elle considère comme « l'élu de Dieu », destiné à guérir l'Europe du fatal éloignement de la « vraie foi » provoqué par les épisodes révolutionnaire et impérial.

Bientôt introduite dans l'entourage impérial par Roxandre de Stourdza, dame d'honneur de l'impératrice, à laquelle elle tente de communiquer sa ferveur religieuse, elle rencontre enfin Alexandre Ier, à de multiples reprises, à Heilbronn puis à Heidelberg, en juin 1815. Elle lui annonce sa mission de régénération religieuse de l'Europe, prie avec lui, et lui présente même le pasteur Fontaines et Maria Kummer [23]. Elle a composé une prière pour supplier Dieu de prendre le tsar sous sa protection, « de sanctifier son action, de vivifier son cœur par les rayons tout-puissants de [son] Amour, afin qu'il reconnaisse la réalité vivante de la grande mission qui lui incombe comme chrétien et comme souverain ». C'est l'empereur Alexandre qui a fait chercher chez elle Mme de Krüdener, ainsi que le raconte la fille de celle-ci, Juliette, laquelle poursuit :

> Avec une réelle humilité, il reçut ce que Maman avait à lui annoncer, convaincu de l'assistance du Seigneur pour tous ceux qui l'invoquaient, mais non pas convaincu de son élection particulière pour opérer cette grande œuvre. Il dit entre autres qu'il fallait persévérer jusqu'à la fin, puisque c'était la volonté du Seigneur, mais que peu importait que ce fût à lui ou à un autre que cette œuvre fût réservée. Maman lui parla de son « réveil », des ordres qui lui avaient été donnés pour le chercher et lui annoncer les grâces de Dieu et la victoire. […] tout ce qui tenait à la marche du chrétien, à la prière, la sanctification l'intéressait.

---

[22] *Id.*, p. 230.

[23] *Id.*, pp. 272-274, 279, 288-297.

Elle notait toutefois :

> Il n'est pas mûr encore pour recevoir les idées de Fontaines. On voit qu'il craint ce qui est extraordinaire, ayant toujours été conduit par une voie très simple [24].

Dans les jours suivants, Alexandre Ier fait de Mme de Krüdener sa directrice de conscience, et la consulte même sur des offres de paix faites par Napoléon et qu'elle lui conseille de refuser. En quittant Heilbronn, il lui écrit :

> Vous avez dû voir, Madame, avec quelle émotion je vous ai écoutée, et comme vos saintes paroles ont agi sur mon âme. Cette profonde impression ne s'effacera jamais, et vous resterez toujours pour moi l'idéal de la vertu la plus aimable [25].

Bientôt, elle lui écrit à propos de ceux « qui doivent composer le petit nombre de cette Église à laquelle Christ s'identifie pour régénérer le monde » :

> Vous êtes un de ces Élus […]. Si vous ne pouviez, Sire, répondre à ces grandes vues, le Seigneur ne vous aurait point appelé à l'emploi éminent d'être le vainqueur du dragon et le conducteur des peuples. […] Toutes les voies humaines ne peuvent rien vous apprendre ; il faut l'œil divin, une conduite divine […] Soyez tout à cette Grande Œuvre, et permettez à celle qui a été élevée dans ces routes si grandes d'être pour vous cette voie que l'Éternel a choisie pour votre carrière spirituelle [26].

Elle souhaiterait, poursuit-elle, « qu'on abandonne la politique du monde au profit de la politique sacrée ». Une idée qu'elle parviendra quelques semaines plus tard à insuffler dans la première version, présentée par Alexandre à ses alliés prussiens et autrichiens, du futur traité de la Sainte-Alliance qui sera signé à Paris le 26 septembre 1815. Il y est question des « vérités sublimes que nous enseigne l'éternelle religion du Dieu sauveur », « des paroles des saintes Écritures qui enseignent à tous les hommes de se regarder comme frères », ou encore de la « nation chrétienne », toutes expressions que Metternich fera supprimer du texte final du traité [27].

À Paris, elle prêche et organise des prières dans l'hôtel particulier qu'elle occupe au faubourg Saint-Honoré. Chateaubriand n'est guère convaincu :

> […] moi l'homme de toutes les chimères, j'ai la haine de la déraison, l'abomination du nébuleux et le dédain des jongleries ; on n'est pas parfait. La scène m'ennuya ; plus je voulais prier, plus je sentais la sécheresse de mon âme. Je ne trouvais rien à dire à Dieu, et le diable me poussait à rire [28].

Benjamin Constant lui reconnaît toutefois une sincère inspiration :

---

24 *Id.*, p. 290.

25 *Id.*, p. 292.

26 *Id.*, p. 296.

27 *Id.*, pp. 317-318. Voir également Eugène Muhlenbeck, *Étude sur les origines de la Sainte-Alliance*, Paris, F. Vieweg, 1887, qui cite (pp. 245-247) le texte composé par le tsar.

28 François René de Chateaubriand, *Mémoires² d'outre-tombe*, Bruxelles, Société typographique belge, 1849, vol. 4, pp. 338-339 (« Fragments retranchés », n° 21).

> Sa puissance est une conviction profonde, et son charme une bonté immense. […] Il y a, en elle, quelque chose que la religion seule donne et qui tient de la nature divine [29].

Enthousiasmée par le pouvoir d'influence qu'elle s'est vue acquérir auprès du tsar – mais celui-ci demeure prudent, et cherchera bientôt à ne plus se lier aussi étroitement à elle – elle quitte Paris pour la Suisse en octobre 1815, et se lance résolument, les années suivantes, dans la prédication et la constitution de communautés d'élus en vue de « restaurer l'Église catholique primitive », combattant à la fois celles de Rome et celle de Genève, comme elle l'écrit en 1816 au curé Dolder de Berne :

> Je ne suis ni catholique, ni grecque, et Dieu soit loué, je n'ai jamais été protestante [30]. Mon grand Maître [le Christ] m'a appris à être chrétienne. […] Je prêche […] l'amour du Christ ; non l'amour de ces chrétiens qui ne le font consister qu'à chanter, à prier et à fréquenter des assemblées, mais celui qui consiste à faire la volonté de Jésus-Christ et à mourir à soi-même, afin que Christ vive en eux.

La crainte de la subversion fait cependant réagir les responsables politiques, Metternich notamment [31], qui fait chaque fois pression sur les autorités concernées pour qu'elles fassent cesser ses activités, à Bâle [32], Aarau [33], Zürich et Lucerne.

En août 1817, le tsar Alexandre ouvre les frontières de son vaste empire à 30 000 « réveillés », essentiellement suisses et allemands, auxquels il confie la défense de la foi chrétienne dans le sud de ses États, face à l'empire ottoman. Juliane l'en remercie, et compare favorablement la politique russe à celle suivie par l'Autriche de Metternich et par la Prusse, non sans se revêtir elle-même de l'auréole des martyrs :

> Oh ! Que les Russes sont heureux d'avoir un chrétien pour souverain ! Si vous aviez une idée des lois barbares de ces gouvernements, vous en gémiriez. Je devais connaître ces horreurs, c'était la voie du Seigneur, et la certitude que la Sainte-Alliance est le grand et seul refuge des peuples.

---

[29] Francis Ley, *op. cit.*, p. 19.

[30] Ici, au sens de « fidèle d'une des deux grandes confessions protestantes ».

[31] Il écrit, le 28 juin 1817 : « Il y a aujourd'hui, surtout dans la Haute-Allemagne et en Suisse, des centaines de mille d'individus moralement affectés de mysticisme. […] Il est de ces sectaires qui n'ont qu'un but purement et exclusivement moral et religieux », mais, dit-il à propos de Mme de Krüdener, « la tendance de cette femme est plus dangereuse que toutes les autres, parce que ses prédications ont toutes pour but d'exciter les classes indigentes contre les propriétaires. […] Cet objet mérite la plus sérieuse attention ; il est lié plus qu'on ne le croit au repos de la société et à la tranquillité des états, et les grandes cours devraient ne pas tarder à prendre en considération les moyens d'entraver les desseins de ces fauteurs d'un nouveau genre de révolution » (*id.*, p. 371). Dans le même ordre d'idées, Metternich accusera le tsar Alexandre de favoriser la subversion : « Depuis 1815, il a quitté le jacobinisme pour se jeter dans le mysticisme. Toutefois, comme sa tendance est constamment révolutionnaire, ses sentiments religieux le sont également » (*id.*, p. 374).

[32] À Bâle, Friedrich Lachenal (1772-1854), professeur de philosophie à l'Université, quitte ses fonctions académiques pour mettre tous ses biens au service de la cause du « Réveil » religieux prêché par Juliane de Krüdener. Voir Francis Ley, *op. cit.*, p. 351.

[33] En 1816, elle rencontre à sa demande le grand pédagogue rousseauiste, et disciple de Lavater, Johann Heinrich Pestalozzi.

Rentrée en Russie en 1818, elle envoie au tsar un long et très mystique mémoire sur la Sainte-Alliance [34], et le souverain accepte de la revoir à plusieurs reprises en 1819 et 1820 [35]. Mais, à partir de 1821, Alexandre commence réellement à s'inquiéter des conséquences politiques de ses idées libérales, notamment après la révolte des Grecs contre l'Empire ottoman – révolte que soutient ouvertement Juliane – et les troubles révolutionnaires survenus dans divers États d'Allemagne et d'Italie. Après une dernière entrevue discrète dans une cabane de paysans en septembre 1821, Alexandre refuse désormais de la recevoir, la presse anglaise ayant brocardé l'influence qu'elle a sur lui. En mai 1822, elle est même priée de se retirer sur ses terres [36]. Les quelques projets de nouvelle rencontre « secrète » auxquels le tsar se prêtera au cours des deux années suivantes n'aboutiront pas, et ils ne se reverront plus.

En 1824 cependant, nullement découragée, Mme de Krüdener obtient l'autorisation de partir pour la Crimée, en compagnie de sa fille et de la princesse Golitsyne, afin d'y fonder une colonie chrétienne. Elle y décédera en décembre, peu après son arrivée.

Réflexions sur un parcours

Juliane de Krüdener fut, dès son enfance, une idéaliste exaltée et assoiffée de justice. Sensibilité (*Empfindsamkeit*) et « enthousiasme » (selon le sens ancien de « transport divin ») sont sans doute les deux vocables qui définissent le mieux le caractère et les moteurs du comportement de cette femme qui peut apparaître comme assez typique, finalement, de l'évolution des sensibilités en Europe occidentale au cours des décennies allant de 1770 à 1830, lesquelles constituent le cadre temporel de sa vie consciente.

C'est une sensible plutôt qu'une intellectuelle, et toute son activité se déploie sur le terrain des sentiments humains et d'un certain idéalisme chrétien, plutôt que dans le monde plus cruel et cynique de la politique. Passer de « la politique du monde » à « la politique sacrée », tel deviendra, on l'a vu, son programme.

Les Lumières ne l'ont jamais touchée que dans leur versant le plus sentimental, de Rousseau à Jean-Paul, en passant par Bernardin de Saint-Pierre. Loin toutefois de combattre de front leur forme plus rationaliste, elle l'« ignore » plutôt, au sens propre comme au sens figuré, et prétend même la dépasser en luttant pour une rechristianisation de l'Europe : ce n'est pas, en effet, par passion politique de l'égalité qu'elle condamne le servage, mais bien en vertu de la fraternité chrétienne que chacun se doit de ressentir envers ses semblables. Elle est donc loin, sans doute, de pouvoir réellement comprendre les craintes qu'elle inspire à Metternich.

Ce combat qu'elle mène pour faire advenir concrètement une véritable égalité entre les hommes – égalité qui, pour elle, correspond simplement à la volonté de Dieu – va en effet l'amener à être perçue comme un grave danger politique par les dirigeants des puissances réactionnaires et bigotes que sont notamment, et plus encore après 1815, l'Autriche et la Russie.

---

[34] Francis LEY en donne un bref extrait (*op. cit.*, pp. 390-391).
[35] *Id.*, pp. 394-398.
[36] *Id.*, pp. 394-407.

Il y a tout de même quelque ironie à constater ici que, bien qu'unis en principe dans un combat en faveur de la restauration des valeurs chrétiennes en Europe, ministres conservateurs et prêcheurs idéalistes du type de Juliane de Krüdener sont en réalité totalement opposés sur ce que représentent ces valeurs, garantes d'un ordre ancien et inégalitaire pour les uns, égalitaires et « prophétiquement » révolutionnaires pour les autres.

Ainsi la femme des anti-Lumières et sans nul doute méprisante à l'égard des idéaux politiques qui ont enfanté la Révolution et l'Empire, est-elle finalement devenue, presque à son corps défendant, un ferment de révolte sociale dans l'Europe réactionnaire et chrétienne de la Restauration. Et ce, en raison même de son adhésion sentimentale au christianisme des Évangiles.

Mme de Genlis éditrice, Mme de Genlis apologiste [1]
L'exemple des textes de Louise de La Vallière et de Mme Mallefille

Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval

Parallèlement à ses œuvres, Mme de Genlis édite quelques textes d'auteurs de renommée diverse, des plus connus aux plus anonymes. Cette entreprise, commencée dans les années 1800, l'occupe jusqu'en 1825. Elle lui permet de décliner une même remise en perspective à travers des textes phares des philosophes comme *Le siècle de Louis XIV* et *Émile* ou – et c'est ce qui nous intéresse ici – des textes à visée apologétique, plus ou moins connus tels que les *Réflexions sur la miséricorde de Dieu par Mme de La Vallière, suivies de quelques lettres de la même* [2] et *Le courage religieux, ou Précis des événements malheureux arrivés à Mme Mallefille*, inséré dans *Les prisonniers, contenant six nouvelles et une notice historique sur l'amélioration des prisons* [3]. Nous nous limiterons à ces deux textes publiés à vingt ans d'intervalle, en raison de leur forte teneur apologétique et de leur proximité éditoriale : ils sont tous deux rédigés par un autre auteur (la duchesse de La Vallière et Mme Mallefille corrigée par Mme de Genlis) et republié ou publié par celle-ci [4]. Nous nous proposons

---

[1] Je remercie Fabrice Preyat de me donner, après le numéro thématique d'*Œuvres et critiques*, consacré à *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines* (vol. XXXVIII, n° 1, 2013), l'occasion de revenir sur la période féconde de 1800 à 1824 (*cf.* dans ce précédent volume, Marie-Emmanuelle Plagnol-Dieval, « Anti-Lumières et Révolution : les stratégies argumentatives et narratives de Mme de Genlis », pp. 61-76).

[2] *[...] et précédées de sa vie pénitente écrite par Mme de Genlis*, Paris, Maradan, 1804.

[3] Paris, A. Bertrand, 1824. Ce témoignage connaît au moins une édition séparée : *Le courage religieux*, Paris, Impr. de Marchand Du Breuil, 1824. La page 1 porte en plus « *ou Précis des événements malheureux arrivés à Mme Mallefille, Extrait des « Prisonniers de Mme de Genlis* ».

[4] Les *Mémoires de Madame la marquise de Bonchamps, sur la Vendée* (Paris, Baudoin frères, 1823) ont un statut différent puisqu'ils sont « rédigés par Mme la Comtesse de Genlis »

de rappeler le contexte de ces œuvres apologétiques et d'étudier le fonctionnement de leur programme.

La contribution apologétique dans l'œuvre de Mme de Genlis

Si l'évolution de la pensée politique, philosophique et religieuse de Mme de Genlis est avérée à partir de son retour d'émigration et signalée par de nombreux ouvrages, il convient de souligner que la présence et la défense de la foi guident sa production littéraire dès le début. Un examen attentif de ses œuvres et des principes notamment éducatifs qui les sous-tendent montre une triple stratégie différenciatrice avec :

– des œuvres qui intègrent la morale religieuse dans une éducation faite pour le monde, un monde diversifié par la prise en compte des critères d'âge, de sexe (filles/garçons) et de groupes sociaux ;
– des œuvres qui critiquent les dérives du monde ecclésiastique, limitées à une courte période en relation avec les opinions éducatives et politiques de Mme de Genlis comme avec la fréquentation des cercles orléanistes ;
– de véritables œuvres apologétiques qui affirment et défendent la foi chrétienne directement ou indirectement par l'attaque du courant philosophe.

Au premier groupe appartiennent des textes tels que le *Théâtre à l'usage des jeunes personnes* [5], les *Annales de la vertu* [6], *Adèle et Théodore* [7], *Les veillées du château* [8].

Dans le deuxième groupe, il convient de placer les discours révolutionnaires tels le *Discours sur la suppression des couvents de religieuses et sur l'éducation publique des femmes* [9] et le *Discours sur l'éducation publique du peuple* [10] mais aussi la pièce *Cécile ou le sacrifice de l'amitié* de 1787 et l'épisode d'*Adèle et Théodore* de 1782, relatif à la malheureuse Cécile.

Enfin le troisième groupe, celui des œuvres apologétiques, s'ouvre dès 1787 avec *La religion considérée comme l'unique base du bonheur et de la véritable philosophie* [11], ouvrage conçu pour la première communion du futur Louis-Philippe, qui consacre la rupture entre Mme de Genlis et le courant philosophe. Cette veine apologétique s'amplifie et se diversifie après la Révolution, se densifie dans les années 1810 et 1820 avec une série de publications chez Maradan. Il est plus éclairant de présenter ce vaste catalogue, non dans l'ordre chronologique, mais selon les

---

à partir des papiers et des entretiens avec l'épouse de Charles Melchior Artus de Bonchamps, mort en 1793 (la marquise mourant, elle, en 1845).

[5] Paris, M. Lambert et F.-J. Baudouin, 1779-1780, 4 vol. et Paris, M. Lambert, 1787, 7 vol.

[6] *[...] ou cours d'histoire à l'usage des jeunes personnes par l'auteur du théâtre d'éducation*, Paris, M. Lambert et F.-J. Baudouin, 1781, 2 vol.

[7] *[...] ou Lettres sur l'éducation contenant tous les principes relatifs aux trois plans d'éducation des princes ; des jeunes personnes et des hommes*, Paris, M. Lambert et F.-J. Baudouin, 1782, 3 vol.

[8] *[...] ou Cours de morale à l'usage des enfants par l'auteur d'Adèle et Théodore*, Paris, M. Lambert et F.-J. Baudouin, 1782, 4 vol.

[9] Paris, Onfroy, 1790.

[10] Paris, Onfroy, 1791.

[11] Paris, Impr. polytype, 1787.

techniques de combat adoptées (de la défense de la foi à l'attaque ouverte des thèses non religieuses). Apparaissent ainsi :

– des ouvrages liés à la pratique catéchétique comme les *Nouvelles heures à l'usage des enfants depuis l'âge de cinq ans jusqu'à douze* [12], les *Prières ou Manuel de piété* [13] ;
– un poème en prose d'inspiration biblique *Les bergères de Madian, ou la jeunesse de Moïse, poème en prose en six chants* [14] ;
– des recueils de nouvelles comme les *Six nouvelles morales et religieuses* [15] ;
– des éditions indépendantes ou insérées dans un volume, auxquelles il convient d'ajouter le *Catéchisme critique et moral par M. l'abbé Flexier de Réval* [16] ;
– des ouvrages de compilation comme *Les monuments religieux* [17] et les *Arabesques mythologiques* [18], qui, par le biais de l'éloge de la véritable religion et le blâme des fausses religions ou philosophies, servent l'apologie ;
– des textes polémiques contre le déisme et l'athéisme avec *Les dîners du baron d'Holbach* [19], *Les soupers de la maréchale de Luxembourg* [20], *Les athées conséquents ou Mémoires du commandeur de Linanges* [21].

Pour pratique qu'elle soit, cette typologie ne doit pas faire oublier que ces textes relèvent de genres littéraires variés, utilisés pour diffuser un message de foi dont la coloration apologétique varie en intensité pour satisfaire différents lectorats.

Ainsi en est-il du *Théâtre à l'usage des jeunes personnes*, unanimement salué par la critique pour sa nouveauté et son apparente neutralité. Rappelons toutefois que l'édition en 4 tomes [22] s'ouvre par *Agar dans le désert* qui développe un thème favori de Mme de Genlis pour ses possibilités apologétiques et narratives – l'espérance en

[12] Paris, Maradan, 1801.
[13] *Nouvelle édition*, Paris, Maradan, 1821.
[14] Paris, Galignani, 1812.
[15] Paris, L. Janet, [s.d.] [1801-1802 ?].
[16] *Nouvelle édition avec une préface, des notes de Mad. la Ctesse de Genlis et un discours préliminaire par M. Grégoire de Nantes, édition établie par madame de Genlis*, Paris, chez l'éditeur des œuvres de madame de Genlis, 1820, 2 vol.
[17] *[...] ou Description critique et détaillée des monuments religieux, tableaux et statues [...] églises [...] tombeaux et monastères [...] qui se trouvent maintenant en Europe et dans les autres parties du monde*, Paris, Maradan, 1805.
[18] *[...] ou Les attributs de toutes les divinités de la fable en 54 planches gravées d'après les dessins coloriés de Mme de Genlis. Le texte contenant l'histoire des faux dieux, de leur culte, le détail des cérémonies religieuses, etc. précédé d'un discours sur la mythologie en général et particulièrement sur l'influence que dut avoir le paganisme sur le caractère, les mœurs et la littérature des anciens Grecs et des Romains*, Paris, Charles Barrois, 1810, 2 vol.
[19] *[...] dans lesquels se trouvent rassemblés sous leurs noms une partie des gens de la cour et des littérateurs les plus remarquables du 18e siècle*, Paris, C. J. Trouvé, 1822.
[20] Paris, Roux, 1828.
[21] Paris, C. J. Trouvé, 1821.
[22] Paris, M. Lambert et F.-J. Baudouin, 1779-1780.

Dieu au sein des souffrances –, comme le montre l'envoi final de l'ange [23]. Passons sur la pièce *Cécile ou le sacrifice de l'amitié* qui s'intègre (t. II) dans le deuxième axe – celui des dérives du monde ecclésiastique. Dans le tome III, l'unique concession à la religion est la figure d'un abbé, éducateur idéal collaborant avec le père dans *Le bal d'enfants*. Il en est de même dans le tome IV avec le prieur de *La rosière de Salency*, figure obligatoire de ce reportage théâtralisé sur l'institution de la rosière. La proportion change dans l'édition de 1785 en sept tomes de ce *Théâtre...* [24] puisque le premier tome est composé de sept pièces bibliques : *La mort d'Adam* « tragédie en en trois actes imitée de l'allemand » qui reprend la pièce de Klopstock [25], *Agar dans le désert*, *Isaac* (avec une large intertextualité signalée par Mme de Genlis dans son « Avertissement ») [26], *Joseph reconnu par ses frères* (également traité par Métastase), *Ruth et Noémi* [27] et *La veuve de Sarepta*.

De même, certains textes des *Six nouvelles morales et religieuses* dénoncent-ils les errances et les erreurs du déisme ou de l'athéisme, explicitement liées à la Révolution et aux philosophes, comme dans la troisième nouvelle, *La sœur de charité*. Le choix d'un recueil avec un titre programmatique mais englobant permet de diluer le message apologétique, presque aussi sûrement que dans la juxtaposition de textes courts aux titres plus ou moins offensifs tels que *L'épouse impertinente par air, suivie du Dialogue entre deux hommes de lettres, Le mari corrupteur, La femme philosophe* [28]. On pourrait de même citer un certain nombre de lignes de la *Maison rustique, pour servir à l'éducation de la jeunesse, ou Retour en France d'une famille émigrée* [29] qui, à l'intérieur d'un discours pratique sur le réaménagement de la demeure, se livrent à des considérations anti-révolutionnaires liées au destin de la famille émigrée servant de modèle. Enfin le *Dictionnaire critique et raisonné des étiquettes de la cour, des usages du monde, des amusements, des modes, des mœurs, etc.* [30] doit être également lu selon différentes clés tant le genre du dictionnaire et de l'article y est détourné, de

---

[23] « Que votre exemple, Agar, serve à jamais de leçon ; qu'il corrige les murmures des mortels insensés ; et qu'il récompense la patience, la soumission, le courage et la vertu » (t. I, sc. 2 et dernière).

[24] Paris, M. Lambert, 1785.

[25] Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, « Educational Theatre and Family Theater : Translation and Cultural Transfers », dans Pierre-Yves Beaurepaire (éd.), *Les circulations musicales et théâtrales en Europe 1750-1850*, Oxford, Oxford University Press (« Studies on the Enlightenment ») (sous presse).

[26] Métastase, le Père Porée, le Père Brumoy et « l'auteur du poème imité de l'allemand et intitulé « Les Noces Patriarchales », soit *Les Noces patriarchales, poème en prose* par Le Suire, Paris, 1777.

[27] Mme de Genlis signale comme sources le passage biblique lu à Paméla, dédicataire de la pièce, et l'épisode traité au chant III des *Saisons* de Thompson (« Avertissement »).

[28] Paris, Maradan, 1804.

[29] Paris, Onfroy, 1810, 3 vol.

[30] *[...] des Français, depuis la mort de Louis XIII jusqu'à nos jours contenant le tableau de la cour, de la société et de la littérature du XVIIIe siècle ou L'esprit des étiquettes et des usages anciens comparés aux modernes*, Paris, P. Mongié, 1818, 2 vol.

même que *De l'emploi du temps* [31] qui, sous couvert d'un titre apparemment pratique et éducatif, mène une démonstration apologétique.

Au sein de cet ensemble, la publication des deux textes de Françoise-Louise de La Baume Le Blanc, duchesse de La Vallière (*Réflexions sur la miséricorde de Dieu, par Mme de La Vallière, suivies de quelques lettres de la même, et précédées de sa Vie pénitente, écrite par Mme de Genlis*) [32] se situe dans un contexte éditorial et littéraire particulier. Éditorial, puisque Mme de Genlis ne fait que rééditer les *Réflexions* et les *Lettres* de la duchesse au maréchal de Bellefonds [33], mais en les rassemblant dans le même volume, ce qui crée un rapport neuf entre les deux textes. Littéraire, puisque le personnage de la favorite devenue carmélite est l'héroïne de son roman historique également paru en 1804 [34].

Les *Réflexions* sont un témoignage de conversion et une confession de foi, doublement apologétiques en quelque sorte, portés par l'anonymat (plus ou moins transparent) du titre dans les premières éditions parues sous le règne de Louis XIV (*Réflexions sur la miséricorde de Dieu, par une dame pénitente*, Paris, A. Dezallier, 1680). L'anonymat est levé par l'édition de 1712 dont le titre complet est *Réflexions sur la miséricorde de Dieu, par une dame pénitente [Mme de La Vallière]. Nouvelle édition augmentée [du Récit abrégé de la vie pénitente de Mme de La Vallière]* (Paris, A. Dezallier). Les *Réflexions* connaissent un grand nombre de rééditions [35], dont la sixième en 1693 présente quelques variantes sans grande importance, mais qui se chargent à partir de 1712 d'une partie biographique, le *Récit abrégé de la vie pénitente de Mme de La Vallière* (chez A. Dezallier, C. David et É.-F. Savoye), et en 1754 et 1766 chez Savoye du *Sermon prononcé à sa profession religieuse par M. Bossuet*.

L'édition genlisienne de 1804 poursuit cette tradition du texte augmenté en remplaçant le *Récit abrégé de la vie pénitente de Mme de La Vallière* par sa *Vie pénitente, écrite par Mme de Genlis* qui ouvre le volume et en ajoutant le corpus épistolaire. Elle

---

31 Paris, A. Bertrand, 1824.

32 Paris, Maradan, 1804.

33 Bernardin Gigault de Bellefonds (1630-1694, maréchal en 1668).

34 Paris, Maradan, 1804.

35 La Bibliothèque nationale de France possède les éditions suivantes : *Réflexions sur la miséricorde de Dieu, par une dame pénitente*, Paris, A. Dezallier, 1680 ; chez le même éditeur 1682 (2e éd.), 1684 (4e éd.), 1693 (6e éd.), 1700 (8e éd.), 1705 (9e éd.) ; *Réflexions sur la miséricorde de Dieu, par une dame pénitente [Mme de La Vallière]. Nouvelle édition augmentée [du Récit abrégé de la vie pénitente de Mme de La Vallière]*, Paris, A. Dezallier, 1712 ; *Réflexions sur la miséricorde de Dieu, par une dame pénitente [Mme de La Vallière]. Nouvelle édition augmentée [du Récit abrégé de la vie pénitente de Mme de La Vallière]*, Paris, C. David, 1726, rééd. chez le même éditeur en 1731 et 1740 ; *Réflexions sur la miséricorde de Dieu, par une dame pénitente [Mme de La Vallière]. Nouvelle édition augmentée [du Récit abrégé de la vie pénitente de Mme de La Vallière]*, Rotterdam, R. Leers, 1736 (9e éd.) ; *Réflexions sur la miséricorde de Dieu, par une dame pénitente [Mme de La Vallière]. Nouvelle édition augmentée [du Récit abrégé de la vie pénitente de Mme de La Vallière]*, Paris, É.-F. Savoye, 1744, rééd. chez le même éditeur en 1754 et 1766.

connaît deux rééditions de son vivant en 1816 [36] et en 1825 [37], puis une autre en 1843 [38]. Les publications de Mme de Genlis n'épuisent pas l'intérêt du public, témoins ces deux éditions avec des ajouts différents :

– *Réflexions sur la miséricorde de Dieu, par Mme de La Vallière, suivies de Prières tirées de l'Écriture sainte et d'une Prière de l'abbé Gérard, précédées de Lettres... des Sermons pour la vêture et la profession, de la Vie pénitente et d'une Notice historique par M. Henrion*, Paris, J.-J. Blaise, 1828 ;
– *Réflexions sur la miséricorde de Dieu par une dame pénitente [Mme de La Vallière]*, Provins, Lebeau, 1836 [39].

Le personnage de la favorite-carmélite continue d'intéresser [40]. D'autres textes lui sont attribués et publiés au XIXe siècle, comme les *Pieuses pensées d'un pécheur, par Mme la duchesse de La Vallière, précédées de sa vie et suivies du sermon de Bossuet à sa profession religieuse* [41] ou *Les confessions de Madame de La Vallière repentante, écrites par elle-même corrigées par Bossuet*, avec un commentaire historique et littéraire par M. Romain-Cornut [42].

Le courage religieux, ou Précis des événements malheureux arrivés à Mme Mallefille présente un autre cas de figure de texte apologétique édité par Mme de

[36] *Vie pénitente de Mme de La Vallière, écrite par Mme de Genlis et suivie des Réflexions sur la miséricorde de Dieu par Mme de La Vallière et des Lettres de la même au Mal de Bellefonds. Nouvelle édition*, Paris, Maradan, 1816.

[37] *Vie pénitente de Mme de La Vallière, écrite par Mme de Genlis et suivie des Réflexions sur la miséricorde de Dieu par Mme de La Vallière et des Lettres de la même au Mal de Bellefonds. Nouvelle édition*, Paris, Lecointe et Durey, 1825.

[38] *La duchesse de La Vallière, suivie de sa vie pénitente, par Mme de Genlis. Nouvelle édition augmentée de Réflexions de Mme de La Vallière sur la miséricorde de Dieu et de ses lettres au maréchal de Bellefonds*, Paris, Didier, 1843.

[39] L'histoire éditoriale prend un tour nouveau, en 1852, en s'appuyant sur un manuscrit antérieur à celui utilisé pour toutes les éditions à partir de 1680 : *Réflexions sur la miséricorde de Dieu ouvrage de Mme de La Vallière* ; corrigé par Bossuet ; publié pour la première fois d'après l'exemplaire annoté de la bibliothèque du Louvre, par M. Damas-Hinard, Paris, E. Belin, 1852. Ce manuscrit, qui se caractérise par l'absence de divisions, la présence dans la marge de citations latines de l'Écriture et par de nombreuses variantes (mots et lignes entières), entend montrer que l'édition de 1680 a remanié le manuscrit originel. Une autre édition sur manuscrit voit le jour en 1928 : *Prières et réflexions sur la miséricorde de Dieu et sur notre misère après une grande maladie. Texte inédit de Louise-Françoise de La Baume Le Blanc, duchesse de La Vallière. Manuscrit découvert et commenté par M. Ferdinand Daulnoy*, Paris, impr. édition de l'Art catholique, 1928. Parallèlement, le texte est réédité en 1860 (*Réflexions sur la miséricorde de Dieu* par la duchesse de La Vallière. Nouvelle édition […] précédée d'une notice biographique, par M. Pierre Clément […] suivie de ses *Lettres et des Sermons pour sa vêture et sa profession* par Messieurs d'Aire [de Fromentières] et de Condom [Bossuet], Paris, J. Techener, 1860). Il connaît une édition contemporaine (*Réflexions sur la miséricorde de Dieu*, 1680. Louise de la Miséricorde […], texte établi, introduit et annoté par Stéphane-Marie Morgain, Toulouse, Éd. du Carmel, 2011). On compte par ailleurs de nombreuses traductions en italien et en allemand.

[40] *La Vie pénitente de Mme la duchesse de La Vallière […]*, Paris, Albert Galant, 1824.

[41] Limoges, M. Ardant frères, 1855 et 1864.

[42] Paris, Didier, 1855 ; Paris, Didier, 1857 (2e éd.).

Genlis. Il s'agit d'un témoignage contemporain authentique relatant la longue série de malheurs accablant une femme qui ne désespère jamais de Dieu. Le but est pluriel : donner une aura plus grande à ce texte en l'intégrant dans l'œuvre militante d'une auteure connue, intégrer dans un recueil qui accueille déjà des éléments historiques un témoignage d'actualité récente, aider directement cette héroïne qui a ouvert un commerce de vins de Bordeaux afin de subvenir à sa famille :

> […] faire connaître [ma nouvelle boutique] est le seul désir que j'aie à former pour la prospérité d'un commerce dont dépend l'existence de ma famille ; c'est dans cette seule intention que j'ai tracé le récit de mes tragiques aventures [...] [43].

C'est pourquoi le texte de ce « petit manuscrit » s'insère dans *Les prisonniers, contenant six nouvelles et une notice historique sur l'amélioration des prisons* [44], composé autour des visites carcérales faites par Timothé, membre de l'association fondée par l'abbé Davaux en 1815. Après avoir vu Hippolyte de Terville injustement accusé du meurtre de son frère, Linval emprisonné pour dettes, la comtesse de Lisberg qui devient religieuse à la fin de la dixième visite, un condamné pour le meurtre de sa femme innocente, Timothé converse avec un prisonnier pour dettes, le marquis de **, à qui il lit *Le courage religieux*. L'authenticité du témoignage est précisée dans le récit-cadre par les justifications de Timothé au prisonnier :

> Cette femme existe, elle est à Paris, je la connais, et je tiens d'elle tous les détails de son histoire que j'ai écrite d'après un manuscrit qu'elle m'a prêté : c'est elle-même qui parle [45].

La disposition typographique met en valeur l'insertion de ce manuscrit, présenté de la page 250 à 289 avec un titre (*Le courage religieux*), une citation en exergue tirée de l'*Ecclésiastique* et des guillemets encadrant l'ensemble du texte qui est ainsi rattaché au dialogue : « Timothé avait à peine achevé cette lecture, que le prisonnier s'écria : Elle aura ma pratique » [46], allusion au commerce en vins de l'héroïne. Les notes de bas de pages, sans aucun doute de Mme de Genlis par leur présentation, précisent des termes marins et des toponymes ou détaillent quelques particularités géographiques et économiques des îles mentionnées. Une longue note au bas de la page 250 [47] renseigne le lecteur, hors de la diégèse, sur les sources et, par conséquent, sur la situation éditoriale de Mme de Genlis :

> Toute cette histoire est en effet exactement vraie pour le fond et les détails ; on la tient de l'héroïne même, de cette nouvelle qui a bien voulu nous confier le manuscrit écrit de sa main, qui contient ce touchant récit ; nous n'avons fait que le rédiger et le récrire avec une scrupuleuse fidélité, en conservant tous les faits et même leur enchaînement, et jusqu'au nom de l'héroïne qui nous a prié [...] de faire imprimer ce

---

[43] Dans *Les prisonniers, contenant six nouvelles et une notice historique sur l'amélioration des prisons*, *op. cit.*, p. 288.

[44] *Id.*, p. 249.

[45] *Ibid.*

[46] *Id.*, p. 288.

[47] Cette note est redoublée par une autre (*id.*, p. 288). Toutes deux renvoient aux pièces justificatives de la fin du volume et à l'adresse exacte de Mme Mallefille au début de son histoire.

> petit ouvrage et d'indiquer son adresse ; madame Mallefille, née Nepveu, débitant d'excellents vins de Bordeaux, demeure rue Neuve-des-Petits-Champs, n° 93. On placera à la fin de ce volume les pièces justificatives, qui ne laisseront aucun doute sur l'authenticité de cette histoire.

Effectivement, le texte assez composite des *Prisonniers* après la longue « Notice historique sur les prisons » [48] donne un « Récit tiré de la gazette de Port-Louis du 18 septembre 1819, n° 233 », fait par le capitaine Hodoul sur le naufrage du vaisseau les Six Sœurs [49] ; une lettre de compatriotes « pour rendre hommage à la vérité et servir à madame Mallefille, partout où besoin sera » et une série de quinze légalisations de signatures et de témoignages [50].

Le programme apologétique et sa mise en œuvre

S'agissant des paratextes, les remaniements de Mme de Genlis sont significatifs, avec notamment un « Avertissement » (pp. I-II) qui se substitue à l'« Avertissement » des éditions précédentes des *Réflexions* (présent dès l'édition de 1684, repris en 1731 et en 1754 dans les éditions Dezallier, David de 1726 et Savoye de 1754 [51]). L'« Avertissement » initial insiste sur la rareté des « âmes vraiment pénitentes » [52], l'exemplarité de quelques-unes de ces âmes (« cependant la bonté de Dieu suscite de temps de temps des prodiges de pénitence, pour faire voir aux pêcheurs qu'il est un Dieu de miséricorde ») [53], renvoie de manière allusive au roi (« un de ces prodiges en la personne d'un prince, dont on peut comparer la pénitence à celle des plus austères pénitents ») [54] et à Mme de La Vallière (« celle d'une dame que la miséricorde de Dieu est allée chercher depuis quelque temps dans la corruption du siècle et parmi les plaisirs criminels du monde, pour en faire un miracle de pénitence ») [55]. Le texte liminaire insiste sur la genèse de la publication qui conjugue retrait féminin, aristocratique et curial, ajouté à la dimension religieuse et morale :

> Sa modestie et son humilité ne veulent pas qu'on la nomme, et elle n'aurait jamais permis qu'on publiât ces saintes réflexions, si elle en avait été avertie, et si elles ne lui avaient été enlevées par une dame d'une grande vertu, qui aurait cru commettre une injustice de priver les fidèles d'un ouvrage qui peut être très utile aux pécheurs qui veulent se convertir [56].

---

[48] *Id.*, pp. 304-350.

[49] « [...] Nous avons cru ne devoir rien changer à la pièce authentique ci-après » (*id.*, p. 351). Une note à la fin de cette première pièce justificative fait état d'une correspondance entre Mme Mallefille et le capitaine Godoul que Mme de Genlis envisage de « publier dans une seconde édition de cet ouvrage » (*id.*, p. 361).

[50] *Id.*, pp. 361-367.

[51] *Réflexions sur la miséricorde de Dieu, par une dame pénitente*, *op. cit.*, 1754. Il s'agit de notre édition de référence.

[52] *Id.*, p. III.

[53] *Ibid.*

[54] *Id.*, p. IV.

[55] *Id.*, p. V.

[56] *Id.*, pp. VI-VII.

La publication se justifie par la supériorité de l'ouvrage (« modèle de la plus parfaite pénitence, et les sentiments du cœur le plus tendre envers Dieu qui puisse se voir ») [57] et sa valeur incitative (« faire un bon usage du temps que la miséricorde de Dieu leur donne pour penser sérieusement à leur salut ») [58].

L'« Avertissement » de Mme de Genlis, beaucoup plus court (une page et demie), se concentre sur les principes de vérité historique (« Ce précis de la vie pénitente de madame la duchesse de La Vallière est entièrement historique. On n'aurait pu, sans une espèce de profanation, y ajouter le moindre ornement ») [59] et la nouveauté (« Ces deux ouvrages de madame de La Vallière n'ont jamais été réunis en un seul volume. On n'a fait cette réimpression que pour offrir au public une nouvelle édition portative et complète ») [60].

De même, Mme de Genlis écrit-elle une notice biographique intitulée « La Vie pénitente de madame de La Vallière », qui remplace le « Récit abrégé de la vie pénitente de Mme de La Vallière ». Ce « récit », constamment repris à partir de l'édition Dezallier de 1712, s'ouvre sur la valeur d'exemplarité de la conversion radicale de la duchesse (« Le mépris que Mme la duchesse de La Vallière a toujours fait depuis sa conversion de tout ce qui l'a distinguée dans le monde ») [61]. La biographie met l'accent sur le portrait moral, une anecdote sur la charité (que Mme de Genlis ne reprend pas), cite assez longuement les pensées et les réflexions de la duchesse, l'opposition de ses amis, son hésitation à entrer chez les capucines ou les carmélites. Au moment de l'entrée au Carmel, le texte insiste sur les paroles de l'héroïne à la Mère supérieure (le mauvais usage de la volonté que cite également Mme de Genlis), les étapes symboliques de la rupture avec le siècle (la coupe des cheveux), la règle du carmel (les vêtements de bure et de serge, les chaussure plates [62], la nourriture, le couchage, les travaux, le jeûne qui sont des éléments marquants que détaille aussi Mme de Genlis), les maux de tête, le lever deux heures avant la communauté, le froid, les évanouissements et le désir d'être converse ce que refuse la mère supérieure. Le texte énumère également les mortifications pratiquées par Louise de la Miséricorde (port de la haire, du cilice, de ceintures et de bracelets de fer, jeûne au pain et à l'eau, auquel s'ajoutent trois semaines passées sans boire une goutte d'eau, puis trois ans à boire un demi-verre... : éléments que Mme de Genlis passe sous silence pour ne garder que le refus de la supérieure et la réponse de Louise de la Miséricorde [63], les problèmes de santé, l'extrême-onction et l'agonie). Ce premier paratexte, hagiographique, souligne le perfectionnement moral de la nouvelle carmélite : le soin qu'elle apporte à l'Oratoire, son désir d'aller dans un

---

[57] *Id.*, p. vii.

[58] *Id.*, p. viii.

[59] *Réflexions sur la miséricorde de Dieu, par Mme de La Vallière, suivies de quelques lettres de la même, et précédées de sa Vie pénitente, écrite par Mme de Genlis*, *op. cit.*, p. i. Sont citées comme sources les « Mémoires du temps et [...] deux Abrégés de la Vie de madame de La Vallière », p. i.

[60] *Id.*, pp. i-ii.

[61] *Réflexions sur la miséricorde de Dieu par une dame pénitente*, *op. cit.*, 1754, p. 1.

[62] Peu compatibles avec la légère boiterie dont souffre Louise de La Vallière.

[63] *Id.*, p. 33 : « Vous m'épargnez beaucoup, (lui disait-elle) mais ma Mère, Dieu y suppléera ».

couvent lointain (ce qui lui est refusé) et de limiter les visites au parloir (ce que Mme de Genlis modifie en insérant quelques visites romanesques comme celles de la reine et de Mme de Montespan). Il insiste enfin sur les épreuves morales, telles la mort du frère et la réponse faite par Louise de la Miséricorde [64].

La notice biographique de Mme de Genlis, entièrement nouvelle et « historique » [65], met en lumière plusieurs points de la vie de Louise de La Vallière :

– une noblesse effective (contrairement aux dires de Bussy-Rabutin) alliée à des qualités morales, comme la sagesse, un désintéressement total (le roi découvre par hasard qu'elle a un frère) et la modestie (Mme de Sévigné la compare à la violette) ;
– le sentiment de son indignité qui lui fait penser qu'elle ne peut rejoindre les « vierges sages » [66] ;
– sa volonté de pénitence quoique Mme de Genlis se dispense d'un certain nombre de mortifications détaillées dans les éditions précédentes, sans doute par souci de ne pas manquer son but apologétique en relançant un débat sur les excès conventuels...

Le récit met en valeur des traits destinés à frapper le lecteur, comme la coupe immédiate des cheveux [67] et l'adoption du vêtement de religieuse avant la prise de voile. Il signale certains renoncements que les éditions précédentes n'avaient pas jugés éclairants, comme les visites de la reine que Louise ne refuse pas mais dont elle ne veut pas profiter pour revoir son frère, de même qu'elle ne veut pas revoir ses enfants, mais que le roi le lui ordonne (« Ce fut la première et l'unique fois que madame de La Vallière entendit parler du roi dans sa retraite [...] et sans doute qu'en embrassant ses enfants elle ne murmura pas contre son autorité ! ») [68]. Le récit intègre un certain nombre de tableaux. Le premier est celui de son arrivée au Carmel le 20 avril 1674 avec une foule telle que son « carrosse put à peine se frayer un passage dans la cour des carmélites », ses paroles à la mère supérieure à son arrivée sur le mauvais usage de sa volonté [69]. Le deuxième est celui des vœux : le voile noir lui est remis par la reine, à ses côtés pendant le sermon de Bossuet (« Qu'avons-nous vu ? Que voyons-nous ? ») [70]. Certains moments de la vie conventuelle, comme les visites, donnent lieu à des scènes [71], comme la rencontre au parloir avec Mme de Montespan

---

[64] *Id.*, p. 40 : « C'est sur moi seule que je dois pleurer », citation que Mme de Genlis insère lors de la mort du fils. « Alors la sœur Louise répondit qu'*elle n'avait pas trop de larmes pour elle-même, que c'était sur elle-même qu'elle devait pleurer* ; ajoutant cette parole recueillie par tant d'écrivains : *il faut que je pleure la naissance de cet enfant encore plus que sa mort.* » (*Réflexions sur la miséricorde de Dieu par Mme de La Vallière*, *op. cit.*, 1804, p. XXXIII).

[65] *Réflexions sur la miséricorde de Dieu par Mme de La Vallière*, *op. cit.*, 1804, p. I.

[66] *Id.*, p. VIII.

[67] *Id.*, p. XIV.

[68] *Id.*, p. XXIII.

[69] *Id.*, pp. XII-XIII.

[70] *Id.*, p. XVIII.

[71] D'autres sont plus rapidement résumées comme celles de l'abbé de Rancé.

et Mme de Maintenon [72], puis les visites de Mme de Montespan seule se plaignant des trahisons de sa rivale (assorties de cette remarque « et sans doute en secret elle [Louise] admirait la providence ») [73] ou celle de Bossuet lui annonçant la mort de son fils. Le portrait se complète par des réflexions étayées sur des actes et des paroles en accord avec les débats contemporains, comme l'utilité comparée de la vie monastique et de la vertu dans le siècle, le couple charité / bienfaisance ou encore les qualités d'éducatrice de Louise qui inculque ses « vues bienfaisantes », sa « générosité » à sa fille, la princesse de Conti qui prouve ainsi « sa tendresse à une mère qu'elle chérissait autant qu'elle la révérait » [74]. Mme de Genlis insère également des citations religieuses venues du Livre de la Sagesse [75]. La notice de « La vie pénitente de madame de La Vallière » semble bien répondre à une volonté et à une stratégie apologétiques définies pour un public du tournant du siècle, lecteur de textes religieux et profanes, de vies exemplaires et romanesques, entre cour et Carmel, entre nostalgie d'Ancien Régime et renouveau religieux.

Le texte lui-même des *Réflexions* [76] est celui de 1731 [77]. Contrairement aux textes écrits et édités par Mme de Genlis, il comporte très peu de notes, exactement trois, qui éclairent toutes une allusion soi-disant biographique, preuve que la veine apologétique n'est pas exempte de préoccupations historico-romanesques. Dans la cinquième *Réflexion*, les combats moraux menés contre les passions sont lus en note comme une allusion « à son attachement pour le roi » [78]. Dans la sixième, les « dégoûts que vous répandez dans toutes mes voies » sont assimilés aux humiliations infligées par Mme de Montespan [79]. Enfin, dans la treizième, l'invocation « si vous voulez vous servir de mon péché pour me châtier, et punir mon cœur par les mêmes objets qui avaient été ses idoles » est ainsi explicitée : « Ceci se rapporte encore à

---

[72] Mme de Genlis prête ces mots à Mme de Maintenon : « Je réfléchissais, répondit-elle, sur Madeleine pécheresse et sur Madeleine pénitente » (*id.*, p. xxvi). La confrontation des trois femmes est également utilisée dans le roman à deux reprises : quand Louise rencontre dans un jardin le duc du Maine enfant avec Mme de Maintenon, et quand elle doit prendre place en voiture avec Mmes de Montespan et de Maintenon.

[73] *Id.*, p. xxv.

[74] *Id.*, p. xxxiv.

[75] *Id.*, p. xx.

[76] *Id.*, pp. 3-94.

[77] Charles-Augustin Sainte-Beuve écrit au sujet de la leçon retenue : « Nous avertissons les lecteurs qui croient connaître [ce petit écrit] par l'édition donnée par Mme de Genlis, et en général d'après les dernières éditions, que le style en a été continuellement altéré, affaibli, et qu'ils n'ont pas entre les mains la pure et vraie confession de Mme de La Vallière » (*Causeries du lundi*, Paris, Garnier frères, [s.d.] 3e éd., vol. 3, p. 460, lundi 10 mars 1851, « Madame de La Vallière »). Il complète cet avertissement par une longue note (*id.*, pp. 460-461) expliquant que les notes manuscrites présentes sur l'édition conservée à la Bibliothèque du Louvre ne lui semblent pas dignes de Bossuet.

[78] *Réflexions sur la miséricorde de Dieu par Mme de La Vallière*, *op. cit.*, 1804, pp. 17-18, n. 1.

[79] *Id.*, p. 22, n. 1.

madame de Montespan ainsi qu'au roi, car elle avait aimé madame de Montespan avec la plus vive tendresse »[80].

Les lettres [81], au nombre de cinquante, toutes adressées au maréchal de Bellefonds, s'échelonnent entre le 9 juin 1673 (dix mois avant l'arrivée au Carmel, le 19 avril 1674) et le 17 novembre 1693. Elles couvrent dix-neuf ans de vie conventuelle et s'arrêtent un an avant la mort du maréchal en 1694. L'annotation est également réduite au minimum. Elle est explicative (sur l'apoplexie) [82], historique (sur la sœur et la fille religieuses du maréchal) [83], laudative (« Quels sentiments angéliques ! et avec quel naturel ils sont exprimés ! ») [84], mais aussi apologétique à propos de la « conversion d'une âme » (« Il est facile de deviner quel est celui qu'elle veut désigner ici. Elle a vécu assez pour voir son souhait pleinement exaucé ») [85]. Ce dessein éditorial et apologétique ne doit pas surprendre, comme en témoigne l'édition de ces lettres, en 1767 par l'abbé Claude Lequeux :

> Heureux si cet échantillon des sentiments de notre illustre pénitente, peut servir à confondre les téméraires écrivains, qui ennemis de Dieu et de la vertu, ont voulu travestir un si grand événement, en donnant de fausses couleurs à cette œuvre de grâce [...] [86].

Le corpus est republié par M. Blin de Sainmore en 1773 [87] et en 1775 [88]. Jules Lair donne en 1881 une édition des lettres à partir d'un manuscrit du début du XVIIIe siècle conservé au château de Bures, transcrit par des descendants du maréchal [89] qui connaît plusieurs rééditions.

Si les écrits de Louise de La Vallière doivent frapper le lecteur par le décalage entre les splendeurs de la cour et la retraite au Carmel, *Le courage religieux* reprend la thématique de Job, celle du juste épouvantablement éprouvé qui continue à croire en la bonté divine :

> C'est, répliqua Timothé, l'histoire toute récente d'une femme qui a éprouvé les malheurs les plus extraordinaires, qui s'est trouvée dans les situations les plus étranges et les plus déchirantes, et qui a supporté toutes ces calamités avec un courage héroïque et qui ne s'est jamais démenti [90].

---

[80] *Id.*, p. 44, n. 1.

[81] *Id.*, pp. 97-207.

[82] *Id.*, p. 138 (lettre 19).

[83] *Id.*, p. 174 (lettres 34 et 35).

[84] *Id.*, p. 151 (lettre 23).

[85] *Id.*, p. 144 (lettre 21).

[86] *Lettres de Mme la duchesse de La Vallière morte religieuse carmélite, avec un abrégé de sa vie pénitente*, Liège, Paris, Antoine Boudet, 1767, pp. VII-VIII.

[87] À Londres, et se trouve à Paris, chez Le Jay, 1773.

[88] Liège, D. de Boubers, 1775.

[89] *Louise de La Vallière et la jeunesse de Louis XIV, d'après des documents inédits, avec le texte authentique des lettres de la duchesse au maréchal de Bellefonds*, Paris, E. Plon, 1881 ; chez le même éditeur, 1882 (2e éd.) ; Plon-Nourrit et Cie, 1902 (3e éd.).

[90] *Les prisonniers, contenant six nouvelles et une notice historique sur l'amélioration des prisons*, *op. cit.*, p. 249.

L'intérêt est double : offrir au lecteur un récit pathétique et romanesque qui accumule tous les malheurs possibles sur l'héroïne, utiliser son exemple comme preuve de la foi et, par voie de conséquence, de l'existence de Dieu auprès des incrédules. Le témoignage de Mme Mallefille est exemplaire car il décline dans une esthétique de la vérité, hors de toute vraisemblance, tous les motifs imaginables du malheur. Qu'on en juge. Mme Mallefille essuie quantité de revers financiers : elle et son mari perdent une cargaison dans un naufrage et sont ruinés à l'Île Maurice, puis de nouveau à l'Île Bourbon, ce qui explique le troisième voyage avec les péripéties du naufrage de 1818, une nouvelle perte par le feu, non assurée bien sûr, à laquelle s'ajoute celle de vingt-cinq balles de coton. Affectivement, elle affronte l'infirmité d'un fils, la mort d'un deuxième enfant en bas-âge et de son père, le départ de son mari deux ans en France. Elle souffre dans sa chair les tortures du naufrage (faim, soif, chaleur, insolation, chairs meurtries par l'eau de mer) et l'arrivée à terre lui réserve d'autres souffrances (douleurs extrêmes, brûlures par des charbons ardents alors qu'elle se rend pieds nus à l'église en action de grâce, contamination par le choléra). Cet enchaînement est tel que les passagers du vaisseau « Le Bourbon » qui la ramène en France redoutent qu'elle ne leur porte malheur. Si la traversée se déroule sans encombres, Mme Mallefille est victime de deux accidents de voiture entre Bordeaux et Paris, dont l'un lui occasionne une double fracture au bras droit. L'accumulation de déboires est entremêlée de considérations morales et religieuses de l'héroïne [91], et sert la démonstration apologétique à tel point que Timothé et un ami « poursuivant leur cours de prison » ont l'idée de lire à un autre prisonnier « l'histoire de madame Mallefille » [92]...

Si certains textes sont par nature ouvertement apologétiques et si Mme de Genlis choisit de les publier comme ceux de Louise de La Vallière, le témoignage et le roman historique servent les mêmes buts, comme le montrent le texte de Mme Mallefille inséré dans le recueil de pseudo-fiction des *Prisonniers* et le roman historique *La duchesse de La Vallière* également publié en 1804. Tout concourt à un même but. Si Mme de Genlis prétend dans la préface du roman coller à la vérité historique et aux caractères « parce qu'il n'en est point de plus intéressant, et qu'une favorite qui n'eut jamais d'ambition, et qui, à vingt-huit ans, s'ensevelit dans un cloître, n'a pu être haïe, et par conséquent calomniée par ses contemporains » [93], l'axiologie du roman est nette. Il s'agit de minorer les aspects négatifs du statut de favorite [94] comme d'insister sur ses

---

[91] Le personnage est à rapprocher de la femme du pasteur qui recueille Fidelia, l'héroïne d'une histoire insérée de Marie Leprince de Beaumont dans *Le magasin des adolescentes* (Dialogues xvii à xxiii), l'histoire de Fidelia venant de *The Adventurer.* Voir notre article : « Histoire des passions dans *Le magasin des adolescentes* : Intertextualités et continuité éducative », dans Catriona Seth, Rotraud von Kulessa (éds.), *Une éducatrice des Lumières : Marie Leprince de Beaumont*, Paris, Garnier (à paraître).

[92] *Les prisonniers, contenant six nouvelles et une notice historique sur l'amélioration des prisons*, *op. cit.*, p. 293. Mais le prisonnier ne fait que se réjouir de sa liberté prochaine...

[93] *La duchesse de La Vallière*, Paris, Maradan, an xii, 1804, p. xxiii.

[94] Mme de Genlis s'autorise à réécrire la vie de Louise avant l'arrivée à la cour dans les trente premières pages du roman pour mettre en avant sa solitude et son inexpérience (*id.*, p. xxii).

remords perpétuels et sa foi. Ainsi se trouve justifiée sa prédisposition à la retraite et à la vie conventuelle, seule manière de justifier le roman lui-même comme genre :

> Une chose dont je suis plus sûre encore, c'est que cet ouvrage ne contient rien de dangereux, et que la morale en est pure parce que j'en ai puisé les principes à la véritable source. Ce mérite n'est pas celui qui peut le mieux assurer le succès d'un roman ; mais il me procurera les seuls suffrages que j'ambitionne [95].

Significativement, celui-ci s'ouvre par une citation de Bossuet, extraite du *Sermon pour la profession de foi de Mme de la Vallière*, trois pages et demie évoquent les différentes étapes entre l'arrivée au Carmel [96] et la prise de voile (le 4 juin 1675) [97], puis un paragraphe de dix-sept lignes résume les trente années conventuelles et la mort édifiante de Louise de la Miséricorde : « Sa mort offrit un spectacle sublime ; son âme purifiée se sépara sans violence de sa dépouille mortelle, pour recevoir le prix glorieux de son généreux sacrifice et de ses longs travaux » [98]. Entretemps, hormis les passages obligés de la vie à la cour (séduction, fêtes, élans amoureux, rivalités, jalousie et tromperie), le roman s'est construit vers cette retraite que la psychologie de l'héroïne et le dessein apologétique de son auteure rendent nécessaire, en s'appuyant sur la vérité historique et en l'outrepassant. Les motifs religieux scandent le texte et le structurent au gré de la chute, puis de la rédemption de l'héroïne [99]. Par ces motifs récurrents comme par cette fin rapide, mais selon une modalité inhérente à la fiction (comment raconter trente années de vie religieuse ?), le roman appelle nécessairement les deux textes méditatif et épistolaire de Louise de la Vallière, comme les entretiens avec les prisonniers se complètent par le témoignage et ses pièces justificatives. La boucle est refermée entre ouverture générique et constante apologétique, au-delà de la frontière entre couvent et siècle, au-delà de la coupure révolutionnaire.

---

[95] *Id.*, p. XXVIII.

[96] *Id.*, t. II, p. 219.

[97] Rehaussée par le sermon de Bossuet et la présence de la reine (*id.*, t. II, pp. 220-221).

[98] *Id.*, t. II, p. 222.

[99] Parmi ces motifs, le rêve d'un couvent inconnu qui se révélera être le Carmel (reconnu par l'architecture de sa grille), la croix de cristal de la mère qui accompagne Louise (portée, abandonnée quand elle s'en croit indigne, placée dans son oratoire et au Carmel), les deux fuites à Chaillot (la première à Saint-Cloud selon Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, *op. cit.*, t. III, p. 455 [10 mars 1851]) et enfin l'oratoire de carmélite dans l'hôtel de Biron.

La Laïs philosophe
Un chœur de voix féminines contre les Lumières ? Une œuvre antiphilosophique de Jean Henri Samuel Formey ?

Fabrice Preyat

L'on s'étonnera sans doute de lire plusieurs aspects liés à la problématique du présent volume illustrés par les détours d'une fiction littéraire anonyme, parue en 1761, et en tête de laquelle plusieurs annotateurs ont pris l'habitude d'apposer, avec une prétendue transparence, le pseudonyme pastoral d'Ermelinde Thaléa. La rédaction de *La Laïs philosophe ou Mémoires de Madame D*** et ses discours à Mr de Voltaire sur son impiété, sa mauvaise conduite, & sa folie* [1] fut ainsi attribuée sans vergogne à Marie-Antoinette de Bavière (1724-1780). Mariée en 1747 à l'électeur de Saxe, elle fut admise la même année parmi les membres de l'Accademia dell'Arcadia de Rome, en vertu vraisemblablement de ses talents de compositrice, de chanteuse, de harpiste et de sa prodigalité de mécène. À ce titre, elle usa à maintes reprises du « chiffre » académique *ETPA* – Ermelinda Talea Pastorella Arcadia – lors de la publication de ses opéras, dont *Il trionfo della fedeltà* (1754) et *Talestri, regina delle amazoni* (1760) comptent assurément parmi les pièces maîtresses.

Les paradoxes d'une voix féminine et antiphilosophique

Si cette identification, presque automatique, paraît évidente, le parfum de contrefaçon qui enveloppe les éditions successives de *Laïs* inviterait cependant à plus de circonspection. Qu'une plume féminine ait arrêté le choix d'une courtisane, pour créer le personnage central d'un opuscule antiphilosophique, censé faire l'apologie du christianisme, laisse également perplexe. À peine l'héroïne confie-t-elle que « l'histoire de [sa] vie fera plaisir aux gens de lettres », qu'elle doit aussitôt concéder : « d'autres lecteurs » seront certainement « étonnés de voir une courtisane

[1] Ermelinde Thaléa, *La Laïs philosophe ou Mémoires de Madame D*** et ses discours à Mr de Voltaire sur son impiété, sa mauvaise conduite, & sa folie*, Bouillon, Pierre Limier, 1761, désormais cité *LLP*.

vouloir convertir les déistes » [2]. Le choix de Thaléa paraît entièrement guidé par les circonstances de la maigre biographie d'une autre Laïs, citoyenne de Corinthe au IVe siècle avant notre ère, et âme d'une école hédoniste qu'elle entretenait en sa maison. L'auteure trouvait ainsi matière à un parallèle, certes saugrenu mais efficace sur le plan rhétorique. Semblable à la Corinthe révolue, Paris ne faisait-il pas étalage, au XVIIIe siècle, de pareilles débauches ? Les jardins de jadis qui réunissaient une manière d'académie sous la figure de la courtisane et qu'auraient fréquentés Platon, Antisthène, Eschine, Diogène et Aristippe trouvaient un pendant dans la dépravation et la société des philosophes que la seconde Laïs entretient dans le seul espoir de « confondre selon [s]es forces, l'orgueil de la Philosophie à la mode » [3]. D'un côté l'exacerbation des plaisirs et un langage piquant accommodé du sel attique, de l'autre, un pâle vernis de galanterie et des conversations d'une véhémence à peine contenue, liées avec les plus brillants, mais aussi les plus impies, esprits du temps [4].

Au fil des entretiens, la solidité des penseurs s'effrite et les dialogues dessillent les yeux des lecteurs censés rejeter, sur le plan philosophique, « les sentences alambiquées d'une Morale rebattue » et démasquer, sur le plan littéraire, le « pitoiable galimathias » de leurs œuvres [5]. En filigrane l'auteure sous-entend que les travers de la Philosophie passeront, quand la vérité du christianisme, déployée par la Révélation et tendue vers la fin des temps, finira par s'imposer aux hommes. Néanmoins, Laïs ne cesse de renâcler face aux incohérences des Philosophes. Ses joutes verbales, habilement mises en scène au salon, à la promenade ou au souper, l'invitent à épingler sans cesse le libertinage et l'irréligion du chef de file de cette petite cohorte – Voltaire incarne le « coryphée de l'impiété » [6] –, la faiblesse de Montesquieu qui s'est « entiché » des esprits forts, la méfiance de D'Alembert devant le peu d'harmonie qu'il parvient à dégager entre les mystères de la religion et les lumières naturelles, l'immoralité de Piron, la timidité de Marmontel sur les peines de la vie présente et les promesses de l'au-delà, la licence de Crébillon, etc. Tous seront conviés à un banquet qui annonce notamment, à plus d'un demi-siècle de distance, les *Dîners* de Mme de Genlis ou les efforts de Mérault de Bizy pour garantir la réfutation des philosophes par leurs propres maximes [7]. Les débats passent ainsi au crible la métempsycose, la recherche du bonheur, l'acceptation du péché originel, le contentement des sens,

---

[2] *LLP*, p. 3.

[3] *Id.*, p. 6.

[4] Le rapprochement entre la Corinthe antique et la France, sans être fréquent, donna lieu au XIXe siècle à un autre parallèle, cette fois entre le libertinage de Laïs et celui de de Ninon de Lenclos. Voir A. DEBAY, *Laïs de Corinthe (d'après un manuscrit grec) et Ninon de Lenclos. Biographie anecdotique de ces deux femmes célèbres*, Paris, E. Dentu, 1855.

[5] *LLP*, p. 67

[6] *Id.*, p. 52.

[7] Stéphanie Félicité DU CREST DE SAINT-AUBIN, comtesse DE GENLIS, *Les dîners du baron d'Holbach dans lesquels se trouvent rassemblés, sous leurs noms, une partie des gens de la cour et des littérateurs les plus remarquables, du XVIIIe siècle*, Paris, Trouvé, 1822 et Athanase-René MÉRAULT DE BIZY, *Les apologistes involontaires, ou la religion chrétienne prouvée et défendue par les écrits des philosophes*, Paris, Duprat-Duverger, 1806.

l'authenticité des miracles allégués dans les Écritures, l'étendue des lumières de la raison, les fondements du déisme, le mystère de l'Incarnation,…

Face à Voltaire, la courtisane élabore une stratégie argumentative qui, en deux temps, s'appuie sur quelques traits saillants de la vie passée du philosophe en en dressant un pitoyable portrait moral, avant de « réfuter son systême d'incrédulité » par une analyse décapante de ses écrits [8]. Sa clairvoyance, la narratrice ne la doit pourtant qu'à ses propres efforts : autodidacte, la lecture solitaire a pallié chez elle un handicap de départ et un manque d'éducation dont l'aveu est supposé garantir, presque par l'absurde, la vraisemblance d'une improbable intervention, féminine de surcroît, dans le champ des lettres et de la philosophie :

> Comme je lisois beaucoup et que j'avois l'esprit extrêmement vif & plein de feu, je fus bientôt en état de tenir tête à ses messieurs, & de leur faire voir que leurs Ouvrages ne tendoient pas toujours à ce vrai, si recherché et si ignoré [9].

Le savoir de Laïs, comme pour Henri Coiffier, qui traduit, en 1802, l'*Aristippe* de Wieland (1800), semble naître du reniement, ou à tout le moins de l'éloignement positif, de sa nature profonde et de la société de ses semblables :

> Ce que nous voyons de nos jours doit nous aider à comprendre la *sagesse* de Laïs : n'avons-nous pas aussi nos femmes philosophes ? dès qu'une femme dédaignant les vertus de son sexe se borne, à-peu-près, à la société des hommes (quelque [*sic*] soit du reste son motif), il n'y a pas de raison pour qu'elle ne partage bientôt nos connaissances, comme elle partage alors nos travers et nos vices [10].

Faut-il croire pour autant que sous couvert de la narratrice, l'auteure de *Laïs* ait pu reproduire, avec naturel et en conscience, le discours discriminatoire et la domination symbolique dont les femmes étaient la proie ? C'est du moins ce qui sous-tend les propos de l'avatar de Voltaire :

> Permettez-moi de vous dire un mot, [ajouta Voltaire], c'est qu'il n'y a qu'un Sexe aimable qui sache allier les plaisirs de la vie avec la croiance des vérités de la religion. L'Esprit fort ne l'est qu'à demi auprès de vous ; & quoique les vérités, que j'ai entendues, soient dures à mon égard, je les écouterai encore avec d'autant plus de plaisir, quelles partent d'une bouche aussi charmante que la vôtre [11].

L'arrimage tacite du prénom *Laïs* à son homonyme antique, restée célèbre grâce à une citation qu'Horace, Aulu-Gelle et Diogène Laërce ont retenue d'Aristippe de Cyrène, questionne aussi une bien étrange stratégie auctoriale qui camperait la crédibilité et les qualités de la narratrice à travers le prisme de la vanité et de la rapacité légendaire des prostituées de Corinthe : *Laidem habeto, dummodo te Lais non habeat* (« Tu peux posséder la courtisane Laïs du moment qu'elle ne te possède pas »), variante du *Non est cujuslibet Corinthum appellere* (« Il n'est pas donné à tout le monde d'aborder à Corinthe »). Relayant les sources classiques et retraçant

---

[8] *LLP*, pp. 43 *ss*.

[9] *Id*., p. 5.

[10] Christoph Martin WIELAND, *Aristippe et quelques-uns de ses contemporains*, Henri GOIFFIER trad., Paris, Imprimerie de Poignée, 1802, t. I, pp. XXXVII-XXXVIII.

[11] *LLP*, p. 31.

les glissements de sens, les *Adages* d'Érasme avaient convenu, au XVIe siècle, que l'apophtegme s'autorisait de deux emplois qui relativisent fortement la qualité performative de l'ouvrage de controverse qui nous occupe :

> Ainsi donc, [cet] adage a deux emplois : soit quand nous voulons dire que quelque chose est trop important pour les forces de celui qui essaie de l'atteindre, [...] soit lorsqu'une personne décide d'entreprendre une affaire peu sûre, qui a peu de chance de se terminer favorablement, comme quelqu'un qui intente un procès interminable devant des juges *dórophagoï* [mangeurs de présents], qui consacre sa vie aux cours des princes ou qui entreprend une guerre. Car habituellement rien de tout ceci ne débouche sur un résultat si favorable qu'on n'ait pas à le regretter [12].

Les termes qui désignent ici le jugement, la flatterie du courtisan ou les conflits ne sont pas anodins. Ils rendent bien compte de la dimension rhétorique et argumentative de notre ouvrage qu'il convient de replacer dans un contexte large de querelles, disputes, controverses et polémiques dans l'espace public et en regard des figures sociales qui s'y affrontent et s'y définissent.

Comment considérer dès lors l'ambiguïté du personnage de la courtisane ? Étonnant porte-voix en effet que cette femme, qui serait engagée par une autre femme, et dont les traits relèvent de la caricature et de la stigmatisation de la plus grande compromission avec la vie mondaine. Si Laïs est certes revenue à de meilleurs sentiments après une conversion morale, sa créatrice elle-même paraît lui accorder fort peu de crédit, fût-elle vouée à n'être qu'un personnage de papier. Aussi Laïs ne parvient-elle jamais à légitimer réellement sa position, ni ce qui consiste *in fine* à étendre une stratégie de conversion à des péchés d'opinion qui excèdent de loin sa légèreté de mœurs.

> Je me sers, je l'avoue, de mon peu d'esprit pour venger les dogmes de la Religion ; mais d'un autre côté je sens que je la déshonore par mes mœurs. Que de huées ne m'attirerois-je pas, si l'on savoit dans le Monde qu'une femme de ma sorte s'avise de prêcher aux Déistes ; qu'une Courtisane veut convertir un Voltaire, un d'Argens, & presque toute la Secte des Esprits forts ? Tel est cependant le but que je me propose aujourd'hui. Peut-être qu'un jour, lorsque le repentir détruira mes foiblesses ; peut-être dis-je, le Dieu des miséricordes aura pitié de moi : mais tous ces Esprits forts sont-ils susceptibles de retour ? Hélas, ils sont les plus obstinés dans leurs préjugés. L'erreur brille à leurs yeux sous les couleurs les plus flatteuses pour leurs passions ; ils ont étouffé la vérité dans leur cœur, l'imagination leur tient lieu de raison, & sans le retour de la vertu, le voile qui les aveugle ne se déchirera jamais [13].

Antiphilosophie et sphère publique

La référence à Aristippe n'est pas si fréquente [14] pour que l'on taise les échos que la citation a suscités à plusieurs reprises sous la plume de Diderot, dès le début

---

[12] Didier ÉRASME, *Les adages*, Jean-Christophe SALADIN éd., Paris, Les Belles Lettres (« Le miroir des humanistes »), 2013, vol. 1, pp. 284-286 (adage CCCI).

[13] *LLP*, pp. 84-85.

[14] Malgré une utilisation proverbiale qui désignait allégoriquement les femmes de peu de vertu selon le procédé de l'antonomase. *Cf.* César Chesneau DU MARSAIS, *Traité des tropes pour*

des années 1750 puis, vraisemblablement, lors des premières ébauches du *Neveu de Rameau* (*ca*. 1762). La présence du philosophe hédoniste, contrastée par les figures de Diogène et de Socrate, offre partiellement une voie d'explicitation à la querelle et à la « sénilité atrabilaire » qui opposa Diderot à Rousseau. Yves Citton s'est prêté au patient exercice de déconstruction de la symétrie de « cette haine mutuelle », par le truchement des trois figures antiques, afin de mettre en lumière « un phénomène de structure dont les enjeux transcendent largement la mesquinerie apparente de [l']échange de mauvais procédé », observé entre les protagonistes [15]. Au cœur du débat sur les « réputations » engagé entre Diderot et Rousseau, s'élabore en réalité la conceptualisation du rapport entre « la conduite et les discours de (ce qui deviendra) l'intellectuel », la définition du rôle social ou du statut du Philosophe [16]. Les enjeux manifestés par cette opposition invitent donc assurément à les formuler en termes de « position » et au cœur d'une reconfiguration de la sphère publique. L'évocation d'Aristippe chez Diderot fait office de charnière entre deux modèles antiques qui traversent le XVIII[e] siècle. Elle se situe entre un positionnement qui coïnciderait avec une compromission totale avec le temporel, dans laquelle le philosophe sacrifierait sa mission sociale au profit d'un intérêt personnel ou du confort matériel et, à l'opposé, le modèle exigeant du dénuement, incarné par la fuite de Diogène hors de la société des hommes, ou l'intransigeance de Socrate.

> Je [Aristippe] sais tout aussi bien que toi, ô Socrate, que la loi est mauvaise, et je ne fais pas plus de cas de la vie qu'un autre. Cependant je me soumettrai à la loi, de peur qu'en discutant de mon autorité privée les mauvaises lois, je n'encourage par mon exemple la multitude insensée à discuter les bonnes. Je ne fuirai point les cours comme toi, je saurai me vêtir de pourpre : je ferai ma cour aux maîtres du monde, et peut-être obtiendrai-je ou l'abolition de la loi mauvaise, ou la grâce de l'homme de bien qui l'aura enfreinte [17].

La modération qu'Aristippe afficha face à Socrate dans son acceptation bon gré mal gré des mauvaises lois contribue ainsi à faire prévaloir, chez Diderot, une conception pragmatique de l'engagement philosophique. Celle-ci, par un recours au modèle du comédien, accommode encore le *diktat* socratique auquel s'identifiait Rousseau – ou auquel ses contemporains rapportaient fréquemment son inflexibilité [18] – pour offrir une alternative digne à la posture du martyr, à l'intolérance et à l'effacement du monde,

---

servir d'introduction à la rhétorique et à la logique, nouvelle édition publiée par Mr. Formey, Leipzig, Veuve Gaspard Fritsch, pp. 107-108 : « Pénélope et Lucrèce se sont distinguées par leur vertu […] on a doné leur nom aux femmes qui leur ont ressemblé : au contraire, les femmes débauchées ont été appelées des Phrynès ou de[s] Laïs, ce sont les noms de deux fameuses courtisanes de l'anciène Grèce ».

[15] Yves CITTON, « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2004, vol. 36, pp. 63-95 (63).

[16] *Id.*, p. 64.

[17] Denis DIDEROT, *Salon de 1767*, dans *Œuvres*, Laurent VERSINI éd., Paris, Laffont, vol. 4, p. 613.

[18] Voir Raymond TROUSSON, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, Paris, Lettres modernes (« Thèmes et mythes », 11), 1967 et, du même, l'article « Socrate » du *Dictionnaire*

sans infléchir la dénonciation judicieuse de ses travers. De même la déclinaison de la figure de Sénèque chez Diderot montre qu'importe peu l'inconséquence du discours à la conduite ; « l'essentiel n'est pas d'être pur et innocent, mais de produire une performance qui cause l'amélioration du spectateur » [19] :

> Aristippe se montra de lui-même à la cour de Denis, où il réussit beaucoup mieux que Platon que Dion y avait appelé. Personne ne sut comme lui se plier aux temps, aux lieux, & aux personnes ; jamais déplacé, soit qu'il vécut avec éclat sous la pourpre, & dans la compagnie des rois, soit qu'il enseignât obscurément dans l'ombre et la poussière d'une école. Je n'ai garde de blâmer cette philosophie versatile ; j'en trouve même la pratique, quand elle est accompagnée de dignité, pleine de difficulté & fort au-dessus des talents d'un homme ordinaire [20].

L'autorité publique du législateur prime donc, chez Diderot, sur l'autorité privée de la conscience individuelle [21]. À l'instar d'Aristippe, le philosophe refuse « la fuite en avant dans la transcendance à laquelle donne lieu le recours à la conscience, au cœur, au sentiment intime dans la pensée morale de Rousseau ». Selon ce schéma, la fuite devient improbable puisqu'on ne peut plus « parler de justice qu'en face d'une autorité publique institutrice de lois civiles » [22] : « Celui qui, de son autorité privée, enfreint une loi mauvaise, autorise tout autre à enfreindre les bonnes. Il y a moins d'inconvénients à être fou avec des fous, qu'à être sage tout seul » [23] ! Ce qui compte désormais pour Diderot, « c'est d'occuper une position qui permette d'*agir sur la source effective du droit positif* », c'est d'être entendu plutôt que de parler juste ou vrai. Le bon citoyen peut dès lors s'identifier au courtisan et « la problématique spinoziste de l'*effet* » se substituer à « la problématique chrétienne de la vérité » [24].

Le choix de Diderot de privilégier la figure d'Aristippe dans cette discussion remonte sans doute à l'emploi du même *exemplum* quelques années plus tôt, lors de la composition des *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753-1754). L'adage campant Laïs était convoqué au début de l'ouvrage et assurait, conformément

---

de Jean-Jacques Rousseau (Raymond TROUSSON dir., Paris, Champion, 1996) et du *Dictionnaire de Diderot* (Raymond TROUSSON dir., Paris, Champion, 1999).

[19] Yves CITTON, *op. cit.*, p. 80.

[20] Article « Cyrénaïque » (1752) dans l'*Encyclopédie* de Diderot et D²'Alembert (http://encyclopédie.eu/index.php/religion/10198526-secte/1035070366-CYR%C3%89NAIQUE). Voir également Denis DIDEROT, *Regrets sur ma vieille robe de chambre ou Avis à ceux qui ont plus de goût que de fortune*, en introduction au *Salon de* 1769, dans *Œuvres*, Laurent VERSINI éd., Paris, Laffont, vol. 4, p. 821 et, l'évocation de Laïs en moins, Jean-Jacques BARTHÉLÉMY, *Les Voyages du jeune Anacharsis en Grèce*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Belin, 1821, vol. 1 (chap. XXXII, « Aristippe »). On se reportera également aux analyses de Samuel SADAUNE, « L'ouverture excentrique du *Salon de 1769* ou portrait du philosophe en robe de chambre », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2003, vol. 35, p. 10 et de Mihály SZÍVOS, « Le rôle des motifs socratiques et platoniciens dans la structure et la genèse du *Neveu de Rameau* de Diderot », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 1996, vol. 20, pp. 39-55.

[21] Yves CITTON, *op. cit.*, p. 68.

[22] *Id.*, p. 69.

[23] Denis DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville*, dans *Œuvres complètes*, Jules ASSÉZAT, Maurice TOURNEUX (éds.), Paris, Garnier, 1875, t. II, p. 249.

[24] Yves CITTON, *op. cit.*, p. 68.

aux recommandations de la *Vie des Philosophes* de Diogène Laërce, que « c'étoit assurement une belle chose de dompter ses passions, mais non pas de les exterminer tout à fait » [25]. Il mettait en garde, enfin, contre le « fanatisme » des systèmes.

> Je dirois volontiers aux philosophes dont la fortune est bornée & qui se sentent portés à la physique expérimentale, ce que je conseillerois à mon ami, s'il étoit tenté de la jouissance d'une belle Courtisane : *Laïdem habeto, dummodò te Laïs non habeat*. C'est un conseil que je donnerois encore à ceux qui ont l'esprit assez étendu pour imaginer des systêmes, & qui sont assez opulents pour les vérifier par l'expérience. Aiez un systême, j'y consens ; mais ne vous en laissez pas dominer : *Laïdem habeto* [26].

Ce détour permet de mieux comprendre le registre de *La Laïs philosophe* qu'une lecture superficielle inviterait d'emblée à placer sous le régime d'une cocasse ironie. Conforme à la portée sociale de la révélation chrétienne, l'usage de la citation antique de Laïs se situe à rebours de son utilisation « philosophique ». Si elle favorise bien la dénonciation de la « logique systémique » dont abuseraient les Philosophes, elle prend assurément le contrepied de la plupart des préceptes rappelés à l'instant. Son rôle consiste aussi à prouver que seul le retour de la vertu et le redressement des comportements pourra contribuer à l'avènement de la raison et, en définitive, de la vérité, cautionnée par les dogmes religieux. La rhétorique de l'ouvrage repose donc sur un incessant renversement des valeurs du monde où la vérité se serait injustement déplacée.

> En *vérité*, je ne crois pas que la *vraie* Philosophie puisse admettre des *systêmes* si contraires à la raison. […] Croiez-moi, Monsieur, une Intelligence suprême ne fait rien sans dessein ; & s'il étoit *vrai* que les démarches de l'homme, ou les loix du mouvement ne fussent que l'effet du concours fortuit des atômes ou des causes secondes, vous ôteriez à la Divinité le plus grand de ses attributs, je dis l'intelligence & la bonté [27].

L'inversion des hiérarchies profanes implique progressivement le renversement des positions au sein du champ des lettres et de la philosophie, placés désormais sous l'égide de la religion. C'est le sens de l'image ultime qu'offre Laïs en décrivant une société qui marche à rebours du bon sens et du bon goût et où la doctrine philosophique est capable de dresser une sournoise « équivalence entre l'homme et la brute » [28]. Thaléa démontrerait de la sorte une sensibilité aiguë aux polarisations de l'espace social qu'elle dénonce à travers l'usage philosophique de « satyres sanglantes » menées « contre tous les hommes en général comme en particulier » ou sous la forme de « guerres intestines de Littérature » que les Philosophes entretiennent pour faire prévaloir leur jugement [29]. Elle refuse d'être la dupe de Voltaire : l'évocation ici du *Temple du goût* entend tout au plus faire apparaître les ressorts d'une autopromotion et

---

[25] Diogène Laërce, *De la vie des philosophes*, Nicolas Boileau trad., Paris, Charles de Sercy, 1668, p. 159 (« Vie d'Aristippe »).

[26] Denis Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, [Amsterdam ?], [s.n.], 1754, p. 25.

[27] *LLP*, p. 7 (nous soulignons).

[28] *Id.*, pp. 7, 10.

[29] *Id.*, p. 116.

les dérives d'un « amour propre » qui culmine dans « l'ambition de la gloire d'auteur ». Les déplorations du Philosophe sur la décadence des lettres sont démasquées comme autant de déclarations nourries de la plus grande fatuité et nuisibles à la concorde civile.

> Il faudroit du moins établir quelque marque, à laquelle on pût reconnoître ceux qui doivent être admis [dans ce Temple]. Voici à quoi l'on pourra les reconnoître. On leur demandera précisément de quel païs ils viennent, quelles sont les mœurs de leurs concitoiens ; quelle est leur Religion ; en second lieu quel a été leur talent, leur profession, à quel genre d'étude ils se sont adonnés ; en troisième lieu enfin s'ils ont été dans le florissant Empire des Cacouhacs [30] […]. S'ils répondent : *Nous sommes du païs des Esprits forts*, nous nous moquons de toute vérité ; Lucrece fut le premier Roi de la Patrie ; Spinosa en fut le Gouverneur ; nous avons été en tout fidèles imitateurs de leurs loix ; nous ne respectons point les droits de la Religion & de la Nature ; ni ceux de l'humanité […]. À l'égard de nos talens, nous les avons consacrés aux blasphémes, à des Vers inf[â]mes contre toutes sortes de Cultes, à des satyres sanglantes contre tous les hommes en général et en particulier, à des guerres intestines de Littérature, où nous mettons l'homme savant au-dessous de l'ignorant[,] le juste au-dessous de l'injuste, & quiconque n'est pas de notre sentiment, au-dessous de ce qu'il y a de plus vil dans la Nature. Voilà la marque distinctive qui servira à nous faire connoître les personnages [31].

La courtisane délimite ainsi deux espaces nettement circonscrits et clairement antagonistes dans la sphère des lettres où les Philosophes se discréditent eux-mêmes et se font tort par association à des figures parfois peu attendues. L'abbé de L'Attaignan, chansonnier libertin et admirateur de Voltaire, est, par exemple, campé ici ironiquement en « ennemi des esprits forts mais estimé de ces messieurs pour ses vastes lumières » [32]… De ce qui aurait pu passer pour un désaveu global des Lumières sourd en définitive un combat qui touche l'esthétique autant que l'éthique de l'écrivain et les missions de l'art, les institutions politiques autant que celles de la vie littéraire, leurs valeurs et leurs hiérarchies. *La Laïs philosophe* représente avant tout un brûlot dirigé contre les traductions institutionnelles des réseaux philosophiques, assimilés à des « Cercles de génies corrompus » [33]. Dès lors, la dimension proto-féministe de l'œuvre tourne court. Convaincue de son impuissance et de la bassesse de ses adversaires, Laïs, lassée, quitte la scène parisienne, celle de la dispute, pour se réfugier en province (Lyon) où son père pardonne les frasques de sa vie passée et où elle peut enfin jouir d'une double tranquillité, celle de l'esprit et celle du cœur. Irrémédiablement, Laïs, afin de conserver toute crédibilité, est poussée dans les voies de la retraite. Pour renaître tout à fait à la vertu, elle doit, comme Diogène ou Socrate, d'abord mourir au monde.

---

[30] Ou « Cacouacs » (« Méchants ») selon le terme grec usité par Jacob-Nicolas Moreau afin de disqualifier les Philosophes dans son pamphlet « Premier mémoire sur les Cacouacs ». Sur la campagne orchestrée contre les « Cacouacs », lire Didier Masseau, *Les ennemis des Philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 123-130.

[31] *LLP*, pp. 114-116.

[32] *Id.*, pp. 92-93.

[33] *Id.*, p. 52.

La paternité de Formey et l'espace des querelles

L'attribution de l'ouvrage à Marie-Antoinette de Bavière, ou à tout autre auteur féminin, paraît désormais des plus précaires. Si la critique n'a guère été loquace sur *La Laïs philosophe*, la présence dans la fiction de plusieurs protagonistes, comme l'abbé de l'Attaignan, ou le choix de la courtisane antique, orientent le chercheur vers une attribution masculine bien plus probable.

Le portrait ironique de l'abbé de l'Attaignan comptait déjà au moins un pendant dans la *Bibliothèque impartiale* de Jean Henri Samuel Formey. Prétendant reconnaître le mérite du chansonnier qui s'était éloigné de la satire, le pasteur berlinois relevait surtout ses attaques *ad hominem* contre l'abbé Joseph de La Porte, féroce critique jésuite, auteur d'*Esprits* (*Esprit de Bourdaloue* ; *Esprit, maximes et principes de Jean-Jacques Rousseau*) et fondateur de l'*Observateur littéraire* (1758). Formey conclut sa notice avec acrimonie en déplorant le piètre talent et le manque de décence de l'Attaignan : « Dira-t-on après cela que Platon ait eu grand tort de vouloir bannir les Poëtes de sa République ? » [34]. La présence fictionnelle d'un personnage presque insignifiant dans les querelles qui occupent l'auteur pose la question de sa véritable fonction. Celle-ci peut soit être explicitée par la présence centrale de Voltaire dans l'ouvrage, personnalité à laquelle l'Attaignan resta toujours fidèle, soit, conformément aux remarques de la *Bibliothèque impartiale*, être rapportée au genre même de *La Laïs philosophe*, à la rhétorique qu'elle promeut, entre satire et attaques personnelles, et à la stratégie éditoriale adoptée par l'auteur.

Relativement au premier point, l'on connaît le sentiment complexe et ambigu que le secrétaire de l'Académie de Berlin éprouvait à l'égard du Philosophe. Formey avait certes loué *Le siècle de Louis* XIV dans sa *Bibliothèque impartiale*, mais il y condamna aussi, et virulemment, les « infamies » qu'il avait lues avec « horreur » dans la traduction de *La Pucelle d'Orléans* [35], avant de rejeter avec le même dégoût *L'Épître à Uranie* et *La religion naturelle*, qu'évoquait aussi avec répugnance *La Laïs philosophe* [36]. Sur le sujet du déisme, Formey n'avait en revanche laissé aucune latitude à son adversaire. Or, le conflit entre christianisme et déisme hante de manière continue les dialogues de Laïs avec le pseudo-Voltaire, pourtant précédés, dans certaines éditions, d'un frontispice à la gloire de l'hôte de Ferney !

La collusion des évocations de l'Attaignan au fil de l'œuvre de Formey offre, sur le plan générique et éditorial, un argument plus riche pour attribuer la paternité de *Laïs* à ce dernier. Formey connaissait assurément la citation d'Aristippe de Cyrène, sinon par sa culture classique et sa formation en philosophie, du moins par le *Traité des tropes* de Du Marsais, qu'il réédita en 1757. Le personnage de Laïs illustrait dans l'ouvrage la figure de l'*antonomase* soit, dans le cas qui nous occupe, un usage synecdochique d'un nom propre pour un nom commun afin de « faire entendre que celui dont on parle

---

[34] Jean Henri Samuel FORMEY, *Bibliothèque impartiale*, Göttingen et Leyde, Elie Luzac, juillet et août 1758, t. XIII (1re partie), p. 381.

[35] *Id.*, t. XIII (1re partie), p. 281.

[36] *LLP*, p. 64.

ressemble à ceux dont le nom propre est célèbre par quelque vice » [37]. À l'assimilation oxymorique, mais désormais explicite, de la Philosophie à la débauche, s'ajoute encore la mention d'un lieu d'édition improbable. *La Laïs philosophe* aurait vu le jour à Bouillon, chez Pierre Limier. Cet ancrage copiait en réalité celui de l'*Anti-Sans-Souci*, paru une année auparavant (1760) et réédité en 1761, la même année que la publication de *Laïs*. Ces stratagèmes incitent fortement à rapprocher la forme de l'ouvrage de celle des « *Anti-* ». Passé maître dans l'art du retournement et de l'antithèse, Formey excella en effet dans le genre au point qu'on lui attribue un *Anti-Saint-Pierre* (1741) fustigeant Bernardin, avant qu'il fît paraître son *Anti-Sans-Souci ou la folie des nouveaux philosophes, naturalistes, déistes et autres impies dépeints au naturel* où il s'en prenait à « l'antichristianisme » de Frédéric II. En 1763, il tenta encore, par un *Anti-Émile*, de conjurer l'effet pernicieux des succès de Rousseau [38].

La paternité de *Laïs* s'en trouverait dès lors confirmée, comme y invitent également un court paragraphe, noyé dans la *Correspondance littéraire* de Grimm, et une lettre de Voltaire lui-même, en réponse à l'écrit qui l'incriminait. Toutes deux paraissent offrir la clé de lecture définitive du rôle contradictoire de Laïs, à la fois sur le plan philosophique et sur le plan institutionnel, en attribuant l'œuvre à Formey :

> M. de Formey a attaqué M. de Voltaire dans un mauvais livre qui s'appelle *Laïs philosophe*. Celui-ci vient de le payer par [une] lettre qui n'est pas encore imprimée. Elle est bien plus plaisante qu'elle ne paraît au premier coup d'œil. Ce même M. Formey vient d'écrire l'*Anti-Sans-souci.* On pourrait observer à cet honnête homme qu'il n'est pas honnête de plaider la cause de qui que ce soit, contre son roi et son bienfaiteur, et si celle de Dieu exige des exceptions, il faut avant tout renoncer à la protection et aux pensions du philosophe de Sans-Souci. Mais faisons plutôt remarquer à l'intolérant ami de la paix que le philosophe de Sans-Souci ne punit point l'audace de l'ingratitude de son sujet et de son pensionnaire, que le pauvre M. Formey est toujours secrétaire de l'Académie de Berlin, et que tous les grands et bons rois en ont toujours agi ainsi [39].

Le discours préfaciel anonyme qui ouvre le troisième tome des *Œuvres diverses du Philosophe de Sans-Souci*, paru en 1761, a beau jeu de relativiser promptement et presque point par point ces allégations : il confirme cependant dans l'esprit des contemporains l'assimilation de l'auteur de l'« *Anti-Souci* » avec celui de *La Laïs philosophe*. Plus encore, il use de stratégies semblables en désavouant, en miroir, le « galimathias » de *Laïs* et en dénonçant l'abus d'un nom – cette fois celui de Formey –, célèbre et révéré dans la République des Lettres, afin d'« augmenter le débit » de l'ouvrage. Si le livre paraît bien issu d'une officine allemande, comme le pense l'auteur de la préface, il est peu convainquant d'en attribuer le seul mérite à un libraire dont il se résout évidemment à taire le nom. Enfin, l'adresse au lecteur relaie grossièrement les registres antagonistes convoqués dès le titre de *La Laïs philosophe* afin de les

[37] César CHESNEAU DU MARSAIS, *op. cit.*, pp. 101 et 108.

[38] Didier MASSEAU, « Formey, Jean Henri Samuel (1711-1797) », dans *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, Didier MASSEAU dir., Paris, Champion, 2016 (à paraître).

[39] *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal,… revue sur les textes originaux*, Maurice TOURNEUX éd., Paris, Garnier, 1878 [Nendeln, Klaus Reprint, 1968], vol. 4, p. 428 (XXXX, 1761).

détourner et d'assimiler l'opuscule, non plus à une charge antiphilosophique, mais bien aux « libelles diffamatoires contre la Religion Chrétienne & contre les bonnes mœurs » [40] dont ledit libraire aurait été coutumier …

Les ambiguïtés de la courtisane Laïs ne sont pas les seules invraisemblances fictionnelles à habiter l'œuvre de Formey. Didier Masseau a rappelé celle de la *Lettre de M. Gervaise Holmes* (1750), aimable fiction censée réfuter la *Lettre sur les aveugles* de Diderot [41]. Formey est également connu pour plusieurs passes d'armes avec le Philosophe. En 1749, il avait porté sous presses des *Pensées raisonnables* qui répliquaient durement aux *Pensées philosophiques* et qui sanctionnaient l'attitude contraire à la raison qu'il lisait dans le chef de Diderot. C'est que pour Formey, la raison coïncidait avant tout avec cette « intelligence de l'âme » par laquelle l'homme « tient à Dieu » [42]. En 1756, il lança le « Projet d'une Encyclopédie réduite », dont l'ambition était de récrire, en conformité avec le christianisme, le gouvernement et les bonnes mœurs, l'entreprise conduite précédemment par Diderot et D'Alembert, à ses yeux truffée d'erreurs et de nuisances… En 1764, toujours agité d'une même animosité à l'égard de Rousseau, et à moins d'un an de distance, Formey, par l'entremise de son éditeur, offrit un écho à son *Anti-Émile* en mettant au jour un *Émile chrétien*. Cette stratégie éditoriale, qui visait à contrer celle de ses adversaires, en désavouant les thèses des Philosophes ou en les rendant compatibles avec les dogmes du christianisme, portait en elle-même une revendication quasi déontologique de l'anonymat.

> Il n'importe qui soit l'Auteur. Aucune raison personnelle n'a influé sur cette entreprise ; mais aucune raison personnelle n'auroit pu en détourner [43].

Cette manière de faire valoir l'abnégation ou le désintéressement de l'écrivain, dont l'engagement épouserait une cause détachée des contingences, comme le premier argument plaidant pour la véracité de ses dires et le bien-fondé de son intervention s'étoffa encore après que Formey se fut fait tancer par Voltaire pour la publication de *La Laïs philosophe* [44]. Dans l'*Anti-Émile*, il commença en effet par s'abriter derrière les démêlés de Rousseau avec la justice. Évoquant les décisions judiciaires qui sanctionnèrent le roman, il interpellait le lecteur devant l'incompréhensible nécessité éprouvée par plusieurs auteurs de produire des livres nuisibles au bien commun [45]. L'observation découlait d'une distinction préalable qui rappelle le traitement du cas de l'Attaignan dans la *Bibliothèque impartiale*. Esquissée selon un lexique martial,

---

[40] *Œuvres diverses du philosophe de Sans-Souci*, [s.l.s.n.], 1761, t. III que nous citons d'après l'édition berlinoise de 1762 (pp. IV-VII).

[41] Didier MASSEAU, « FORMEY, Jean Henri Samuel (1711-1797) », dans *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, Didier MASSEAU dir., Paris, Champion, 2016 (à paraître).

[42] *LLP*, p. 11.

[43] Jean Henri Samuel FORMEY, *L'anti-Sans Souci ou La folie des nouveaux philosophes, naturalistes, déïstes et autres impies, dépeinte au naturel*, Bouillon, Pierre Limier, 1761, vol. 1, p. 11.

[44] Cela relativise encore le discours préfaciel des *Œuvres diverses du Philosophe de Sans-Souci*, parues à Berlin en 1772.

[45] ID., *L'anti-Émile*, Berlin, Joachim Pauli, 1763, pp. 2-5.

elle séparait l'usage stérile et dangereux des attaques *ad hominem* (« faux *Anti* »), des formes constructives de la contradiction érigées sur la dispute des doctrines (« *Anti* réels ») :

> Les *Anti* personnels sont odieux, ou du moins suspects. Quand on déclare la guerre à quelcun, il est bien rare qu'on ne commette aucun de ces excès qui sont inévitables dans les guerres en général, dans celles qui sont les plus légitimes & les mieux réglées. Il n'en est pas de même des *Anti* réels, de ceux où l'on se propose la réfutation de quelque sentiment, de quelque doctrine : ils sont permis, ils sont souvent nécessaires. La Vérité est un bien commun à tous les êtres capables d'en acquérir la jouïssance ; c'est même le plus précieux dont ils puissent jouïr. On ne sauroit donc contester le droit de la maintenir & de la défendre à tous ceux qui veulent se charger de cette fonction, & qui ont la capacité requise pour s'en bien acquitter. C'est la cause du genre humain qu'ils plaident ; ce sont les intérêts de la société qu'ils prennent en main [46].

Ce sentiment sera lui aussi repris, presqu'à l'identique, par la *Préface* des *Œuvres diverses du Philosophe de Sans-Souci*, attentif à distordre l'expression des « guerres intestines de Littérature », employée dans *La Laïs philosophe* :

> Les bonnes mœurs se sont aussi introduites dans les disputes littéraires ; mais elles ne sont plus nécessaires que dans les démêlés qui regardent la Religion [47].

La mission sociale que s'arroge l'antiphilosophe au nom du bien commun reste inséparable du rôle de l'imprimerie et de la sanction du public. Pour cette raison aussi, Formey ne cessa de jouer sur les registres polémiques en modulant les genres et les titres à la mode. En 1761, il choisit d'exploiter à son tour la vogue des *Esprits*. Il profita de la fortune de *Julie ou la nouvelle Héloïse* pour donner au public son *Esprit de Julie, ou extrait de la nouvelle Heloïse, ouvrage utile à la société et particulièrement à la jeunesse*, en gauchissant profondément le sens de l'œuvre originale et en édulcorant l'illustration rousseauiste des sentiments.

L'écheveau des déclarations qui entourent *Laïs* varie ainsi continuellement d'une assertivité bien sentie à la réhabilitation d'un auteur soi-disant diffamé, voire à l'expression d'un repentir qui semble orchestré par Formey lui-même. Malgré ses principes et une condamnation qui paraît englober tous les Philosophes à la mode, Formey ne s'est-il pas laissé entraîner trop loin par la fiction de *Laïs* et la démultiplication de ses niveaux de lecture, quitte à sacrifier à la satire ? Une telle approche, volontiers dichotomique, n'est-elle pas elle-même faussée par notre perception et la construction, au fil du temps, des disciplines et des catégories de l'analyse : *Lumières* versus *anti-Lumières* ? Si l'on observe bien un porte-à-faux dans la posture d'un auteur, victime de l'aura de Voltaire et tributaire des libéralités de Frédéric II, le positionnement de Formey s'avère beaucoup plus complexe, mais aussi beaucoup plus stable, sur le plan philosophique – adversaire des Philosophes certes, mais sans qu'il rejetât jamais tous les apports des Lumières qu'il espère concilier avec une vision utilitariste et sociale du christianisme.

---

[46] *Id.*, pp. 1-2.

[47] *Op. cit.*, p. X.

La carrière de Formey ne se résume pas à la défiance à l'égard des Philosophes, athées et déistes, ni au seul « devoir de contradiction ». Elle repose néanmoins, pour une large part, sur l'édification patiente d'une stratégie éditoriale tournée vers les franges du public les moins cultivées et les moins expérimentées afin de les garantir d'œuvres dont il juge les séductions dangereuses. À son tour, il tente de les captiver par des abrégés plus accessibles, mais totalement infidèles à leurs modèles. Aussi lorsque Formey rapproche la méthode et les « systèmes philosophiques » du gauchissement que Spinoza lui-même a infligé au « système des géomètres », c'est pour mieux définir le devoir moral qui lui incombe et qui revient, en conscience, à tout citoyen responsable et apte à l'honorer : il s'agit avant tout de déconstruire les faux-semblants et de préserver une indépendance de jugement devant le clinquant des titres et des postures revendiqués par les Philosophes, de se poser en faux contre des réputations, aux yeux de Formey, largement usurpées. C'est à ce prix que se diffusera la « vérité » quitte, pour l'auteur, à tordre très largement le discours apologétique à l'intérieur de ce devoir de réfutation pour qu'il épouse le paradigme d'une contradiction plus large :

> Car enfin, il ne suffit pas d'imposer un nom aux choses pour leur faire revêtir le caractère que ce nom exprime. […] C'est pourtant ce qui arrive malheureusement par rapport à ceux qui ont pour objet les matières importantes de la Religion. On les recherche avec empressement, on les lit avec avidité ; & pour peu qu'il y ait du style, & de ce brillant qu'on a décoré du nom d'Esprit, on en parle aussitôt comme d'Ouvrages rares & merveilleux, comme de Livres auxquels il n'y a rien à répliquer. Les choses les plus usées & les plus rebattuës, n'ont besoin que du vernis le plus leger, pour reprendre le prix de la nouveauté : un peu de babil fait passer des absurdités cent fois hazardées, & cent fois confonduës. Il ne faut donc pas s'étonner si l'on ne prend pas à tâche de réfuter toutes les productions des Incrédules ; ce seroit couper les têtes d'une Hydre toujours renaissante. Il convient d'en laisser mourir le plus grand nombre de sa belle mort […]. Mais, comme un trop long silence pourroit paroître une espèce de prescription contre la Vérité, & que les Libertins aiment beaucoup à triompher de la moindre ombre d'avantages, il convient aussi de leur faire voir de tems en tems, combien il en coute peu à un homme, qui a quelques principes, de les convaincre de ces défauts qui regnent dans tous leurs Ecrits, de cette folle présomtion [*sic*] avec laquelle ils soutiennent les choses les plus insoutenables [48].

Le lectorat féminin se situe, tantôt explicitement, tantôt tacitement, au cœur de l'argumentation et des formes développées par Formey, bien au-delà de l'exemple de *La Laïs philosophe*. L'usage fréquent de l'oralité retranscrite dans le genre littéraire du dialogue, l'abrégé du roman rousseauiste et les leçons de logique élémentaires glanées à la lecture du *Traité des tropes* leur furent en effet particulièrement destinés :

> L'esprit grammatical n'est pas aussi généralement estimé qu'il le mérite ; on ne sent pas assez l'influence qu'il a sur toutes les autres sortes d'esprit, sur tous les raisonnemens que nous formons pendant le cours de notre vie. De là vient en grande partie, si je ne me trompe, le faux, le foible, le petit, & en général la défectuosité qui se trouve dans l'esprit du Sexe [49].

---

[48] *Id.*, vol. 1, pp. 8-11.

[49] César Chesneau Du Marsais, *op. cit.*, [n.p.] (« Préface de l'éditeur »).

Querelles et catégories

Le lectorat féminin fut doublement visé dans *La Laïs philosophe* : d'abord par le truchement d'un personnage de fiction, faisant preuve de peu de science, habile autodidacte et repentie, ensuite par une attribution à Marie-Antoinette de Bavière, qui fut forgée fort probablement par la postérité plutôt qu'elle ne fut ménagée par Formey lui-même ou par son éditeur. Le recours à la courtisane permit de vulgariser les débats en prétendant les adapter à la valeur intellectuelle de lectrices, prisonnières des représentations sociales de l'auteur, tandis qu'une fausse « paternité » accentuait une stratégie éditoriale, courante également dans le secteur du livre de piété, selon laquelle les auteurs masculins n'hésitaient pas à revêtir une fausse identité et à se travestir d'un patronyme féminin afin de captiver une frange non négligeable du lectorat et de répondre à ses attentes spécifiques. *La Laïs philosophe* appartient ainsi à l'incertitude de ces espaces de parole ou de lecture dévolus aux femmes et participe, à son échelle, aux multiples développements et aux formes successives épousées par la Querelle des femmes et aux débats relatifs à leur éducation et à leur intervention éventuelle dans la sphère publique. En usant de la fiction et du dialogue, *Laïs* répond certes à un effet de mode. Mais, elle se dérobe au genre des *Anti* en leur ajoutant un attrait évident qui résulte de l'usage d'une fiction originale. Sous ces oripeaux, cette longue nouvelle aux accents « réalistes » prend la forme d'un roman d'éducation, en référence étroite avec l'autodidaxie de femmes qui aspirent à une reconnaissance intellectuelle, quitte à céder au ridicule des femmes « savantes », et qui poursuivent leur formation dans la sociabilité des salons. L'œuvre offre de la sorte une réponse, plus ou moins performante, aux stratégies de publication déployées par les Philosophes. Elle déplace également les frontières du discours apologétique et antiphilosophique. *Laïs* leur offre ici un nouvel espace, doté de potentialités nouvelles sans désavouer totalement l'idéal de progrès cher aux Lumières, mais en l'accommodant aux exigences d'un christianisme marqué au fer d'un utilitarisme social qui perce à plusieurs endroits, et de l'ouvrage, et de l'ensemble de l'œuvre de Formey.

Propre à « ruiner l'idée d'une opposition tranchée et simpliste entre 'Lumières' et 'anti-Lumières' »[50], le cas du pasteur berlinois, qu'a éclairé Jens Häseler[51], comme celui de *La Laïs philosophe*, se dérobent aux classifications péremptoires artificiellement (re)construites, et souvent politisées, par une tradition de l'histoire littéraire et de l'histoire de la philosophie, qui s'est épanouie sous la IIIe République. *Laïs* témoigne à ce titre d'un jeu perpétuel qui consiste à déplacer les frontières et à reconfigurer le champ intellectuel contemporain, en mélangeant les registres sous couvert d'ironie et de satire. Les ambiguïtés qui, de part en part, traversent l'opuscule l'apparentent à une supercherie qui, à plusieurs endroits, épouse la mission (dé)mystificatrice du pastiche et dénonce la marginalité d'un auteur qui a construit une part non négligeable de son œuvre au contact de figures reconnues dont il a détourné le style et inversé les motifs. Les courtisanes littéraires pourraient d'ailleurs offrir une intéressante

---

[50] Didier Masseau, « Formey, Jean Henri Samuel (1711-1797) », *op. cit.*

[51] Jens Häseler, « Samuel Formey, pasteur huguenot entre Lumières françaises et *Aufklärung* », dans *Christianisme et Lumières,* numéro thématique de *Dix-huitième siècle*, Sylviane Albertan-Coppola, Antony McKenna (éds.), 2002, n° 34, pp. 239-247.

galerie de personnages qui semblent exceller dans ce travail de sape : *L'histoire de la bienheureuse Raton fille de joie*, publiée par Fernand Fleuret en 1926, viendra, elle aussi, vingt ans après les efforts déployés dans le *Voltaire* de Gustave Lanson, bousculer une vision homogénéisante en diable, développée à travers l'apprentissage scolaire des Lumières.

> J'ai tâché dans ce petit ouvrage de parler de Voltaire exactement, historiquement, sans apothéose et sans caricature, sans regarder les préoccupations ni l'actualité contemporaines, en rapportant toujours l'idée ou l'expression de Voltaire aux choses de son temps. J'ai essayé de dégager les directions principales de sa mobile pensée. On se perd dès qu'on lit cette œuvre éparse et multiple, dans toutes sortes de contradictions, qui se résolvent en partie, si l'on a soin de dater les textes et de chercher le sens propre, relatif, précis que chaque morceau reçoit des circonstances de sa composition. Il importe de distinguer ce qui est écrit pour le public ou correspondance privée, philosophie réfléchie ou échappement d'humeur, vue générale d'ordre social ou manège occasionnel d'intérêt personnel ; il faut évaluer toutes les modifications de rédaction qui résultent de la destination de chaque ouvrage, selon qu'il répond à quelque chose ou vise quelqu'un, et de sa forme littéraire, selon que Voltaire est sérieux ou persifle, selon qu'il parle en son nom ou prend un masque qui impose un accent, des sentiments, des idées d'un certain genre [52].

En sapant toute admiration pour Sade et pour Restif, *Raton* dénonçait de son côté, par la mystification, le conformisme de son siècle et interrogeait à nouveaux frais les catégorisations simplistes et la valeur morale de la satire [53].

La critique universitaire, lorsqu'elle a radicalisé artificiellement les positions et les postures, a répondu à des prescriptions idéologiques mais elle a également été la première victime de discours argumentatifs et de registres rhétoriques chargés d'accentuer les écarts et d'exacerber les divisions identitaires afin de peindre l'adversaire sous les dehors de l'antithèse la plus radicale, ou du moins la plus aisément lisible, susceptible, en définitive de le dénigrer et de le disqualifier. D'où la nécessité, dans la plupart des cas, d'allier l'étude de l'apologie à la patiente reconstitution du dynamisme et des mécanismes de discours antilogiques et polémiques, d'examiner les polarités, autour desquelles chacun se « réapproprie le discours de l'autre en l'intégrant par inversion dans son système propre » [54] et en jouant de subversion : « polémiquer, c'est tenter de falsifier (au sens logique de ce terme, mais aussi bien souvent […] en son sens ordinaire), la parole de l'autre » [55].

---

[52] Gustave Lanson, *Voltaire*, Paris, Hachette (« Les grands écrivains français »), 1906, pp. 5-6 (« Avertissement »).

[53] Nous remercions Alain Viala de nous avoir fait connaître ce texte. À propos de Fernand Fleuret et de l'*Histoire de la bienheureuse Raton, fille de joie*, lire la notice d'Emmanuel Pollaud-Dulian, « La bienheureuse Raton » (2003) sur http://www.excentriques.com/fleuret/fleuret_5a.html et Paul Aron, *Histoire du pastiche. Le pastiche littéraire français, de la Renaissance à nos jours*, Paris, puf, 2008, pp. 253-254.

[54] Ruth Amossy, *Apologie de la polémique*, Paris, puf (« L'interrogation philosophique »), 2014, pp. 57, 62, 67.

[55] Catherine Kerbrat-Orecchioni, « La polémique et ses définitions », citée par Ruth Amossy, *id.*, p. 62.

> Les contradicteurs, afin de respecter le régime d'attentes attaché au jeu, au pacte polémique s'appliquent donc conventionnellement à accentuer leurs dissensions – lesquelles restent bien réelles, il ne s'agit pas d'en douter –, et s'engagent à faire « comme-si » rien ne pourrait jamais leur être commun, « comme-si » tout les opposait, « comme-si » leur désaccord était décidément indissoluble […] [56].

Le *dialogisme* antagonique répond aux œuvres qui ont précédé et avance un contre-discours selon des modalités variées qui peut ne pas être *dialogale* (c'est-à-dire, comme le définit Ruth Amossy, sans que la forme soit forcément « soumise à la structure du dialogue au sein de laquelle deux partenaires se répondent symétriquement en face à face ou en différé » [57]). Le dialogisme observé peut ainsi se décliner sous forme de citation, de paraphrase, aller du discours indirect à l'allusion, recourir à la négation ou à l'antiphrase ironique, en fonction de rationalités, de valeurs, de hiérarchies et aussi souvent d'espaces de discours (académie, salon, presse, librairie…), partagés ou, au contraire, parfaitement exclusifs, donnant dans ce dernier cas l'illusion d'un débat qui n'a en fait pas lieu sur le terrain et qui procède selon des argumentaires *pour* et *contre* qui « sont des (re)constructions *a posteriori* », à ne pas confondre avec « une discussion vive entre des interlocuteurs campant sur des positions opposées » :

> Le face à face artificiel des argumentaires se situe sur le plan abstrait de la structure ; l'interaction orale ou écrite se situe sur le plan de l'énonciation, c'est-à-dire de la prise de parole et de l'échange effectifs [58].

Il conviendrait pour rendre leur souplesse aux catégories d'analyse et pour comprendre leur érection, comme leurs déplacements, d'être attentif à la valeur heuristique de la polémique, aux stratégies argumentatives au gré desquelles celles-ci se déploient. Par le truchement de l'étude des discours, il s'agit, et la fiction, satirique, voire le pastiche, de *La Laïs philosophe* y invite de multiples façons, de dépasser l'opposition entre des langages argumentatifs, liés à des controverses de nature diverses (savantes, religieuses, littéraires, …) afin d'éclairer des « transferts de technologie littéraire, lorsque des formes sont utilisées dans un espace où elles ne sont pas immédiatement perçues comme légitimes » (*fiction* et *apologétique*, p. ex.) [59]. Le biais discursif permet ainsi de déconstruire des postures ou d'éclairer la construction d'*ethos* qui aident à distinguer empiriquement ce qui relève de stratégies de positionnement ou d'affrontements idéologiques, sous l'écho diffracté des contradictions.

---

[56] Luce ALBERT et Loïc NICOLAS, *Polémique(s). Modalités et formes rhétoriques de la parole agonale de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, De Boeck-Duculot, 2010, p. 36.

[57] Ruth AMOSSY, *op. cit.*, pp. 208-211.

[58] *Ibid.*

[59] Antoine LILTI, « Querelles et controverses. Les formes du désaccord intellectuel à l'époque moderne », dans *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, Christophe PROCHASSON, Anne RASMUSSEN éds., 2007, vol. 1, n° 25, p. 21.

Voies et détours d'une apologétique au féminin dans les *Lettres à une illustre morte* de Caraccioli

Stéphanie Gehanne Gavoty

Les travaux de Sylviane Albertan-Coppola, ceux de Martine Jacques et les nôtres ont permis de mieux cerner la figure de l'un des apologistes les plus prolixes du second xviii[e] siècle, Louis-Antoine Caraccioli. Né en 1719, mort en 1803, professeur de rhétorique au collège de Vendôme, peut-être avec le statut de confrère (c'est-à-dire un enseignant laïc, lié à l'Oratoire par un contrat), il quitte cet établissement vers 1750 pour voyager à travers l'Europe, effectuant plusieurs séjours en Italie et exerçant notablement des fonctions de précepteur auprès de la noblesse polonaise. Il revient en France vers 1763 et s'établit auteur [1], fonction qu'il a embrassée depuis 1751 (date associée à sa première publication), mais dont il entend à présent vivre. Il publia de son vivant pas moins de quatre-vingts ouvrages !

S'il connut un succès sans précédent, entaché de scandale, avec la parution à la fin de l'année 1775, des *Lettres intéressantes du pape Clément xiv*, qu'il disait avoir traduites quand il les avait forgées en grande partie, il était auparavant un auteur lu : en attestent les nombreuses rééditions et contrefaçons de ses œuvres dont les catégories et les titres apparaîtront suggestifs : hagiographie comme ces *Vie[s]* de Bérulle, du père de Condren, et de papes ; ouvrages de raffermissement doctrinal, par exemple *Le langage de la raison*, « apologie du christianisme » selon Caraccioli, que viendront compléter d'autres contributions comme *Le langage de la religion* (1763) et des œuvres de portée plus métaphysique, par exemple *L'univers énigmatique* (plusieurs fois réédité entre 1759 et 1766).

---

[1] Louis-Antoine Caraccioli, *Lettres à une illustre morte*, Paris, Bailly, 1770 (privilège du 31 août 1770), p. 50 : « Je sais bien qu'à titre d'auteur je suis souvent déchiré (c'est le revenant bon du métier) ». Ouvrage désormais cité : *lim*.

Cette liste, qui classe Caraccioli parmi les apologistes, ne permet pas d'emblée de justifier qu'un texte lui soit consacré dans un ouvrage dédié aux « femmes des anti-Lumières », et plus précisément aux « femmes apologistes ». Pourtant, il nous a semblé opportun de le convoquer parce que son œuvre présente plusieurs figures féminines qui pourraient aisément être apparentées à l'une ou l'autre des catégories. Aux côtés de l'illustre morte que nous envisageons ici, nommons Mme de Maintenon, dont la piété fameuse fournit à Caraccioli (en 1786) le sujet d'une *Vie*, mais aussi la maréchale qui donne son nom à un autre de ses ouvrages, publié en 1769, *Les derniers adieux de la Maréchale à ses enfants*. Ce sont vingt et une soirées durant lesquelles cette mère chrétienne s'applique, en femme apologiste, à verser dans le cœur de ses enfants l'amour de la religion, la saine morale et le goût de l'ordre, « source de tout bien » [2].

L'ouvrage qui nous occupe, *Lettres à une illustre morte*, publié à Paris en 1770, n'est pas éloigné de celui-ci par sa visée d'ensemble : proposer aux lectrices un modèle de vertu vers lequel tendre – à défaut de pouvoir pleinement s'y identifier [3]. Il s'en distingue toutefois par sa forme épistolaire et par ses thématiques, plus résolument anti-philosophiques. Cet « ouvrage du sentiment » (c'est le sous-titre du livre) constitue un hommage posthume à une défunte, la princesse polonaise Radziwill. Caraccioli devait peut-être d'avoir fait sa connaissance à la famille Rzewuski, au sein de laquelle il fut précepteur, alliée à celle de Radziwill, grande famille polonaise, par au moins deux mariages [4].

L'ouvrage se compose dans sa première partie de lettres de Caraccioli adressées à la morte, lettres de désolation et lettres de consolation par lesquelles l'auteur fait son deuil tout en chantant les louanges de la vertueuse défunte. La seconde partie, quantitativement moins importante, est dédiée aux lettres que la princesse adressa, de son vivant, à son ami, Caraccioli. La préface en annonce cinquante ; il y en a en fait cinquante-quatre. La première partie composerait ainsi le portrait d'une femme des anti-Lumières, quand la seconde donnerait à entendre la voix d'une femme apologiste. Il n'en est pas tout à fait ainsi dans le livre, puisque la première partie fait une large place à la voix de la princesse, comme par psittacisme, qu'il s'agisse soit de rapporter des propos qu'elle a pu tenir, soit de citer certaines de ses lettres [5]. Nous nous interrogerons donc sur cette voix et cette figure féminine, que Caraccioli place au centre de son ouvrage épistolaire : que dit-elle ? Ou plus exactement que dit-il à travers elle ? Quelle posture lui attribue-t-il, en matière auctoriale ? Que nous

---

[2] *Affiches, annonces et avis divers* (*Affiches de province*), 25 octobre 1769, p. 170.

[3] Bien qu'il écrive après la fameuse *Julie* de Rousseau, Caraccioli ne semble pas avoir retenu la leçon de la « Préface » de *La nouvelle Héloïse* : « Sublimes Auteurs, rabaissez un peu vos modèles, si vous voulez qu'on cherche à les imiter. À qui vantez-vous la pureté qu'on n'a pas souillée ? Eh ! parlez-nous de celle qu'on peut recouvrer ; peut-être au moins quelqu'un pourra vous entendre. » (Jean-Jacques ROUSSEAU, *La nouvelle Héloïse*, Henri COULET, Bernard GUYON (éds.), dans *Œuvres complètes*, Bernard GAGNEBIN, Marcel RAYMOND (dir.), Paris, Gallimard [« Bibliothèque de la Pléiade »], 1961, t. 2, p. 26.

[4] Martine JACQUES, *L.-A. Caraccioli, écrivain et voyageur*, thèse de Littérature française, François MOUREAU (dir.), Paris IV, 2000, p. 190.

[5] *LIM*, p. 7 : « mes Lettres ne seront remplies que des vôtres ».

apprend-elle enfin sur la littérature apologétique, telle qu'elle s'écrit durant le second XVIIIe siècle ?

Nous nous pencherons tout d'abord sur le contenu de cet ouvrage d'apologétique en envisageant les thématiques qu'il aborde et la visée d'ensemble qui s'en dégage. Nous réfléchirons, par la suite, aux modalités de cette apologétique genrée, où le statut d'apologiste féminin est à la fois refusé et actualisé. Enfin, nous interrogerons la posture même de Caraccioli que l'on a, depuis les travaux de Sylviane Albertan-Coppola, nommé l'apologiste mondain et qui pourrait bien apparaître, à l'étude de cet ouvrage particulier, comme l'apologiste des femmes.

« Nous voyons toute chose en Dieu » [6]

Lorsque le *Mercure de France* rendit compte en 1765 d'un autre ouvrage de Caraccioli, *Le cri de la vérité contre la séduction du siècle*, le rédacteur s'exprimait en ces termes :

> Toutes les réflexions contenues dans ce volume sont capables, non d'éclairer un incrédule obstiné, mais de confirmer une âme droite dans les bons sentiments et de la garantir de la perversion [7].

Si l'accueil réservé aux *Lettres à une illustre morte* ne fut pas aussi favorable (même Fréron, le journaliste anti-philosophe, se montre critique [8]), il n'en reste pas moins qu'il s'agit effectivement d'un volume, non à même d'éclairer un incrédule convaincu, mais propre à affermir une âme droite dans une pratique de la religion bien entendue.

Le fondement même de l'ouvrage, sa condition d'existence, repose en effet sur l'anti-matérialisme de son auteur. Au rebours de ceux qui nient l'existence de substances spirituelles et n'en reconnaissent que de corporelles [9] – le scandale du *Système de la nature* (1770-1771) mettait alors leurs thèses en lumières –, les deux épistoliers sont convaincus de l'immortalité de l'âme. L'épistolière se pose

[6] Nicolas MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, Geneviève RODIS-LEWIS (éd.), dans *Œuvres complètes*, André ROBINET (dir.), Paris, Vrin (« Bibliothèque des textes philosophiques »), 1962, t. 1, p. 437-447 (l. III, II, c. 6).

[7] *Mercure de France*, janvier 1765, t. 2, p. 108.

[8] *L'année littéraire*, 1771, t. 5, pp. 145-154. À l'exception de quelques anecdotes savoureuses, il estime que l'ouvrage est « plein de moralités et d'exclamations communes », jugeant le style de l'auteur « souvent négligé et même de mauvais goût » (p. 153).

[9] On complétera cette définition en rappelant celle, modérée, établie par Furetière dans le *Dictionnaire universel* (1727) : « Matérialiste, *adj*. Sorte de philosophes qui soutiennent qu'il n'y a que la matière ou le corps qui existe, et qu'il n'y a point d'autres substances au monde ; qu'elle est éternelle, et que c'est d'elle que tout est formé ; que tout ce qui est produit ou existe dans l'univers n'est autre chose que de la matière et des accidents, qui naissent et qui périssent ; et que tout ce que l'on aperçoit de vie et de pensée n'appartient qu'à la matière ». Définition bien différente de celle que l'on trouve à partir de 1743 dans le *Dictionnaire de Trévoux* : « Dogme très dangereux, suivant lequel certains philosophes, indignes de ce nom, prétendent que tout est matière, et nient l'immortalité de l'âme », abondée en 1752 de cette addition : « si l'âme n'est point esprit, elle meurt aussi bien que le corps ; et si l'âme meurt, il n'y a plus de religion » (voir Franck SALAÜN, « Anti-matérialisme et matérialisme en France vers 1760 », dans Jean-Claude BOURDIN [éd.], *Les matérialismes philosophiques*, Paris, Kimé, 1997, pp. 115-116).

en « métaphysicienne » « qui ne s'occupe que de l'âme, et qui méprise tout ce qui est matériel » [10]. Elle se déclare heureuse « de s'abîmer dans cette immensité toute spirituelle qui ne peut être que Dieu » [11]. Quant à l'auteur des *Lettres*, il justifie dès les premières pages son étrange projet de s'adresser à une morte par cette position philosophique :

> Si j'adressais mes hommages à une cendre insensible, on serait en droit de me placer parmi les auteurs romanesques : mais c'est à votre esprit, Illustre Morte, à cet esprit existant au sein de la Divinité, que j'expose mes réflexions et mes regrets. […] pourquoi un philosophe convaincu de la vérité d'une âme immortelle, ne pourrait-il espérer quelque relation avec les morts [12] ?

Ce positionnement est articulé à la figure de l'« immortel Malebranche » dont se réclament les épistoliers. Ainsi, dès l'incipit de la première lettre de l'illustre morte, on peut lire : « Je suis enchantée de Malebranche ; et quoique dans ses entretiens il ne fasse que répéter ce qu'il a dit dans ses méditations, ce sont des redites qui ont tout l'agrément de la nouveauté » [13]. Voici donc la princesse polonaise en émule de Malebranche, dont elle a lu plusieurs ouvrages : les *Méditations chrétiennes* (1683), les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688), mais aussi la *Recherche de la vérité*, qui n'eut pour elle, « rien de difficile », comme l'indique non sans étonnement son admirateur dès la deuxième lettre qu'il lui adresse [14].

À l'instar du théologien philosophe, les deux protagonistes entendent chercher une vérité dont les roués se défient [15]. Ainsi l'épistolière attend avec impatience le retour de son correspondant pour que reprennent ces entretiens qui « ne seront pas

---

[10] LIM, p. 455. Le substantif choisi appelle deux remarques. Il n'est pas attesté dans le *Dictionnaire de l'Académie française* (de 1762) qui n'en consigne qu'une acception masculine (« s. m. Qui fait son étude de la métaphysique. *Il est bon métaphysicien. Le métaphysicien considère les premiers principes de la connaissance, les idées universelles* »). L'acception est bien différente de celle que proposent les rédacteurs de l'*Encyclopédie* : « c'est la science des raisons des choses. […] Quand on borne l'objet de la *métaphysique* à des considérations vides et abstraites sur le temps, l'espace, la matière, l'esprit, c'est une science méprisable ; mais quand on la considère sous son vrai point de vue, c'est autre chose. » (dans Denis DIDEROT et Jean LE ROND D'ALEMBERT, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchâtel, S. Fauche, 1765 [rééd. Stuttgart, F. Frommann Verlag, 1996], vol. 10, p. 440 « Métaphysique »).

[11] LIM, p. 428.

[12] *Id.*, pp. 6 et 12. Le qualificatif « romanesque » est à prendre en mauvaise part : pour Caraccioli, le « langage des romans » « ne tend qu'à corrompre les mœurs » (L.-A. CARACCIOLI, *Le langage de la religion*, Liège, Bassompierre, 1763, p. 43).

[13] LIM, p. 379.

[14] *Id.*, p. 10. Cet ouvrage de Malebranche, plusieurs fois réédité, est un « classique » pour l'homme des Lumières (Jean-Christophe BARDOT, « Quelques remarques sur le malebranchisme en France au siècle des Lumières », dans Delphine ANTOINE-MAHUT [éd.], *Les malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche fin XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Champion, 2014, p. 14).

[15] Signalons que l'on peut inférer un usage similaire de Malebranche chez la fille de Mme Geoffrin, Mme de La Ferté-Imbault qui tenait salon et se montrait hostile à l'égard des Encyclopédistes (voir Marie-Frédérique PELLEGRIN, « Les pratiques philosophiques de Mme de

au clair de la lune comme ceux qu'on lit dans la pluralité des mondes, mais [...] à la lumière de la vérité » [16]. Vérité chrétienne bien entendu, si malmenée dans ce monde frivole dont l'épistolier se plaint : « on me critique, on me satirise. Hélas ! vous saviez que la calomnie est aujourd'hui le salaire des auteurs qui défendent la vérité » [17].

Comme Malebranche, la « recluse de Varsovie » [18], ainsi qu'elle se désigne elle-même, se détourne du monde et consulte sa raison : refusant d'accorder de l'importance aux opinions des hommes, elle affirme agir « heureusement comme s'il n'y avait que Dieu et [elle] dans l'univers » [19] ; elle fuit le monde, ses sociétés et ses brochures qui n'ont de cesse de persifler la raison [20] – lieu commun, tant chez Caraccioli que dans le discours des anti-Lumières, qui revendique l'apanage de la raison contre les Philosophes qui le réclament aussi.

Les épistoliers partagent avec Malebranche cette soif d'infini que l'être fini que nous sommes ne peut se représenter. Ils conçoivent, avec une humilité assurément chrétienne, que nos connaissances sont bornées, que certains mystères resteront hermétiques, et que le Dieu créateur veille sur la création initiale qui ne subsiste pas, selon une perspective aussi bien cartésienne que malebranchienne, par sa propre efficace. Ainsi l'épistolier d'affirmer qu'il aime « mieux avouer que [sa] raison est finie, que de supposer l'Être suprême facile à comprendre et à définir » ; et d'ajouter : « j'adore tout simplement ; je me tais, et ne rejette pas une religion parce qu'elle renferme des mystères que je ne connais pas » [21]. Ailleurs, c'est une affirmation confiante du providentialisme qui s'exprime sous l'égide de Bossuet et de Rollin mais qui pourrait l'être sous celle de Malebranche : « le plus petit incident entre dans les desseins d'un moteur universel par qui tout subsiste, et par qui tout a été fait » [22]. Les accents se font parfois lyriques pour célébrer cette existence remplie de Dieu, entièrement tournée vers la divinité :

> Je m'imagine que le bonheur d'un esprit absorbé dans le sein de l'Éternel, consiste dans les idées les plus consolantes et les plus sublimes, dans les transports d'un amour qui ne peut excéder, qui ne peut se ralentir, parce qu'il a pour fin un objet infini, dans la parfaite assurance que toute la succession des siècles et toutes les révolutions de l'univers ne pourront jamais l'altérer [23].

La Ferté-Imbault ou le malebranchisme comme refuge, arme, jeu et enseignement », dans *Les malebranchismes des Lumières*, *op. cit.*, pp. 53-75).

[16] *LIM*, p. 444.

[17] *Id.*, p. 370.

[18] *Id.*, p. 407.

[19] *Id.*, p. 431.

[20] Les occurrences de ce thème sont nombreuses dans les *Lettres à une illustre morte*. Voir par exemple les pages 138, 293-294, 390 ou encore 401. Fabrice Preyat a étudié ce topos de l'écriture de Caraccioli dans « Critique apologétique de la décadence et religion du goût. La dégénérescence des lettres chez Caraccioli et Rigoley de Juvigny », dans Valérie André (éd.), *Le XVIII*e *siècle, un siècle de décadence ?*, volume thématique des *Études sur le XVIII*e *siècle*, 2006, vol. 34, pp. 97-110.

[21] *LIM*, p. 180.

[22] *Id.*, p. 201.

[23] *Id.*, p. 29.

Ce Dieu créateur, providentiel, qui nous fait espérer une consolante béatitude céleste, empreint toutes les pages de cet étrange recueil épistolaire, assurément à vocation d'affermissement doctrinal, mais à visée de consolation pour se prémunir contre ce que serait un lugubre « Tableau de la mort » sans l'espérance d'une vie spirituelle [24]. Le lecteur s'en convaincra en lisant ces propos de l'illustre morte rapportés par l'épistolier, dans une intention assurément didactique :

> Il y avait du temps que vous imposiez silence à tous les objets matériels, pour n'écouter que votre âme… *Je veux être dès à présent*, me disiez-vous*, ce que je dois être dans l'éternité. Ainsi je me dégage autant que je puis de tout ce qui peut flatter la sensualité. La mort, par cet arrangement, ne m'enlèvera rien quand elle viendra* [25].

Souviens-toi que tu vas mourir ; prépares-y-toi, semblent-ils dire aux lecteurs, et cultive la vertu si tu veux pouvoir prétendre à la béatitude céleste. Ce que redouble explicitement cette exclamation du locuteur : « Oui je vous reverrai ; mon cœur m'en assure, et le désir que j'ai d'imiter vos vertus me fait espérer ce bonheur » [26].

La visée d'affermissement doctrinal semble assurée par cette *imitation* de l'illustre morte [27]. S'y adjoint une seconde modalité de l'apologétique, lorsque celle-ci se fait vindicative et qu'elle engage le combat contre ceux qui énoncent d'autres vérités. L'ouvrage est ainsi explicitement dirigé contre les matérialistes, mais selon une argumentation assez simpliste, qui fustige ou affirme plus qu'elle ne prouve. Ainsi lit-on par exemple : « presque tout me crie que mon âme est immortelle » [28] ; plus loin, et moins évasif : « Que de pensées qui me prouvent que l'âme est réellement spirituelle, car le moyen que la matière pût rassembler tant de différentes substances à la fois ! le moyen qu'elle pût suffire à tant de changements et à tant de contrariétés » [29]. Cet argumentaire prend ailleurs la forme d'une réfutation directe, dont la preuve se veut aisée à saisir par l'analogie sur laquelle elle s'appuie :

> Voilà ce qui rend les matérialistes si confiants dans leur opinion : comme ils ne voient ni n'entendent les morts, ils s'imaginent que leur âme s'est anéantie avec leurs corps ; mais si nous ne laissons rien transpirer aux yeux lorsqu'on nous pensons, pourquoi les morts ne pourraient-ils pas réfléchir sans que nous en fussions affectés ? Le plus petit argument renverse le matérialisme et tous ses sectateurs [30].

Remarquons encore qu'aucun des points sensibles, par exemple la question des idées innées, n'est abordé dans l'ouvrage de manière poussée. Ainsi, la théorie de l'automatisme animal fait-elle l'objet d'une seule mention : c'est l'occasion de la rejeter tout en lui réservant un traitement a-philosophique, ancré dans l'intimité partagée de deux cynophiles : la « chère Carine » de l'illustre princesse et le chien que

---

[24] Rappelons que Caraccioli fut aussi l'auteur, en 1760, d'un *Tableau de la mort* plusieurs fois réédité.

[25] *LIM*, p. 327.

[26] *Id.*, p. 366.

[27] Souvenons-nous que le chef-d'œuvre de Thomas a Kempis fut sans conteste l'un des livres de dévotion les plus appréciés du XVII[e] siècle.

[28] *LIM*, p. 55.

[29] *Id.*, pp. 116-117.

[30] *Id.*, pp. 65-66.

s'est procuré l'épistolier lui ont fait « abjurer le cartésianisme touchant les animaux : […] si Malebranche en eût fait autant, il n'aurait pas regardé les bêtes comme une simple horloge » [31]. Nous sommes loin assurément d'autres tentatives contemporaines comme celle de l'abbé Denesle, avec l'*Examen du matérialisme* (1754), ou celle du Rennais Charles-Hercule de Keranflech, un *Essai sur la raison*, publié en 1765, qui développe, selon une optique malebranchienne, une noétique de la vision en Dieu articulée à l'occasionalisme qu'elle implique [32].

Les *Lettres à une illustre morte* s'inscrivent donc pleinement dans la production d'un écrivain catholique qui combat (de façon assez simpliste) ses adversaires, ici les matérialistes, et qui catéchise ceux qu'il faut raffermir dans leurs croyances et maintenir dans le droit chemin, usant d'une mise en scène épistolaire qui place au centre de son architecture une femme de foi.

« Une lettre privée peut bien avoir un signataire, elle n'a pas d'auteur » [33]

Si les thématiques exposées ci-dessus n'ont rien d'extraordinaire au regard de la production apologétique contemporaine, elles trouvent leur expression dans une forme originale, objet de notre deuxième partie, qui interrogera la posture de l'apologiste féminine, écrivain en puissance en voie d'auctorialisation.

Les *Lettres à une illustre morte*, comme leur titre l'indique, ne sont pas l'œuvre d'une femme ; l'auctorialité est même explicitement rapportée à l'auteur des *Caractères de l'amitié*, dès la page de titre : ses lettres à la défunte occupent la majeure partie du recueil.

Le fait est explicable en histoire : la femme auteur souffre d'un discrédit dont Mme de Genlis a fait le sujet d'un court roman [34], mais qui n'empêcha pas pour autant certaines femmes d'accéder au statut d'auteur, voire de le revendiquer. Les exemples sont nombreux, et les autres textes de cet ouvrage attestent le fait [35].

L'épistolier ne cesse également de s'en expliquer. Comme d'autres femmes qui font l'objet de mention [36], la princesse aurait pu enrichir « le siècle des plus

---

[31] *Id.*, p. 130.

[32] Sur ce « malebranchisme des apologistes », voir Jean-Christophe Bardot, « Quelques remarques sur le malebranchisme en France au siècle des Lumières », *op. cit.*, p. 17-23.

[33] Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (séance du 22 février 1969), *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 83.

[34] Nous songeons à *La femme auteur* de Mme de Genlis qui a fait, il y a quelques années l'objet d'une édition de poche (Martine Reid [éd.], Paris, Gallimard [« Folio »], 2007).

[35] Le lecteur pourra également consulter le volume *Écrire en mineur au xviiie siècle* (Christelle Bahier-Porte et Régine Jomand-Baudry [éds.], Paris, Desjonquères, 2009) dont plusieurs contributions traitent de l'auctorialité au féminin, mais aussi se reporter aux travaux de Dena Goodman, *Becoming a Woman in the Age of Letters*, Ithaca, Cornell University Press, 2009, ou Elizabeth C. Goldsmith et Dena Goodman [éds.], *Going Public : Women and Publishing in Early Modern France*, Ithaca, Cornell University Press, 1995).

[36] Voir *lim*, pp. 189-190 : y sont mentionnées la comtesse Borromée « que Milan admire comme un des plus beaux génies, avec la Dame Laurea Bassi qui professe la philosophie à Bologne », mais encore Mme du Bocage et Catherine Barbarigo.

excellentes productions » [37]. Il n'a de cesse de vanter ses talents d'épistolière [38], de rappeler qu'elle a rédigé un manuscrit, malheureusement perdu, sur le bonheur qui réside dans la parfaite harmonie du corps et de l'âme [39], qu'elle a écrit des réflexions sur l'amitié, sur la prière de son correspondant de la voir « entrer en lice avec les écrivains du siècle » [40], qu'elle devait donner une histoire abrégée de son pays et qu'elle a même commis des vers [41]. Le fait est d'ailleurs confirmé par la princesse polonaise elle-même, mais sur le mode de l'échec, lorsqu'elle confie à son ami une tentative avortée : « J'ai voulu marier Malebranche avec les muses, en faisant des vers tout en métaphysiquant : mais bientôt je me suis aperçue qu'il n'est pas facile de les accorder » [42]. C'est bien une apologiste féminine qui se décèle dans ce dernier trait, que l'on tienne cette lettre pour un original ou pour une fiction forgée par celui qui s'avérera quelques années plus tard être un redoutable mystificateur [43].

Cette femme auteur, conformément à la posture adoptée par bien d'autres femmes écrivains à l'époque [44], se dénie ce statut : minorant sa valeur, elle écrit par exemple : « J'ai le cœur de Mme de Sévigné, mais je n'ai point son esprit » [45] ; en réponse à son correspondant, elle décline, non sans humour d'ailleurs, le « jeu topique de la modestie » [46] :

> Vous voulez donc absolument, Monsieur, me faire auteur. Ô la belle chose ! j'ai beau vous représenter mon peu de talents et mon peu de lumières […] vous vous obstinez à vouloir que j'écrive. Eh bien j'écrirai, et j'écrirai pour vous punir. […] vous me verrez écrire à tort et à travers ; non pour me faire imprimer, mais pour vous faire rire, et pour vous fournir des papillotes [47].

---

[37] *Id.*, p. 189.

[38] « Que ne puis-je voler ce style et ces pensées dont toutes vos lettres sont enrichies, je peindrais avec les couleurs les plus vives » (*id.*, p. 308).

[39] *Id.*, p. 71.

[40] *Id.*, p. 47.

[41] *Id.*, pp. 309 et 223.

[42] *Id.*, pp. 468-469.

[43] Nous renvoyons aux travaux de Jean-François Jeandillou, notamment à ses analyses relatives à la « supposition d'écrivain (*i.e.* […] une personne physique écrivant) » (Jean-François Jeandillou, *Supercheries littéraires. La vie et l'œuvre des auteurs supposés*, Genève, Droz, 2001 [1989], p. 475). Cette référence pourrait appeler une autre étude du texte qui s'attacherait à la façon dont Caraccioli aurait forgé ces lettres de l'illustre morte. En effet, nombre des « procédés de compensation » listés ci-après pourraient être lus comme des techniques propres à la supposition de personne et d'écrivain.

[44] Le lecteur se reportera notamment à l'article de Charlotte Simonin, « Deuxième sexe, deuxièmes genres ? Femmes auteurs et genres mineurs » et à celui d'Adélaïde Cron, « Mineur(e)s parmi les mineurs : la rhétorique de la réticence dans les mémoires féminins », tous deux recueillis dans *Écrire en mineur au xviiie siècle*, *op. cit.*, respectivement pp. 151-166 et pp. 120-135.

[45] *lim*, p. 426.

[46] Adélaïde Cron, « Mineur(e)s parmi les mineurs », *op. cit.*, p. 130.

[47] *lim*, pp. 420, 423. Faut-il rappeler que l'on mettait alors les cheveux « sous les papillotes », morceaux de papier avec lesquels on faisait « tenir frisés » les cheveux (*Dictionnaire de l'Académie française*, 1762) ?

Ailleurs, elle croit à l'ironie de son ami lorsque celui-ci s'avise d'« exalter ses lettres, de manière à oser [lui] dire qu'elles méritent l'impression » [48].

Le statut d'auteur est donc dénié avec force et récurrence, ce que confirme celui qui signe l'ouvrage en alléguant l'humilité de son amie, autre topos de la « gloire négative » [49] féminine : « une modestie trop sévère vint arrêter votre plume, et je ne pus obtenir », écrit l'éditeur-épistolier à propos des réflexions sur l'amitié, « que quelques fragments d'un ouvrage qui serait devenu complet, et qui aurait fait les délices d'une multitude de lecteurs » [50].

Il y aura réparation, en somme, réalisation de cette auctorialité par la publication des lettres de l'illustre morte, qui constituent la deuxième partie du recueil. Ce sont des lettres familières, d'après la terminologie de Mauvillon exposée dans le *Traité général du style avec un traité sur le style épistolaire* (1751). Elles témoignent en effet d'une certaine facilité dans l'écriture, d'une certaine spontanéité selon cette orientation qui veut, depuis Cicéron, que la lettre soit une conversation entre absents. Elles ne s'embarrassent pas du cérémonial épistolaire, même si les bienséances ont leur place (subscription et souscription font l'objet de certains effets) ; elles voltigent d'un sujet à l'autre, ainsi que l'autorise la familiarité d'un commerce entre deux amis [51]. Leur valeur littéraire tient à leur saveur, c'est-à-dire aux « délices » qu'elles donnent au lecteur : la spontanéité de l'épistolière lui permet d'appréhender la personnalité originale de cette princesse polonaise ; leur brièveté et leur dialogisme, ce « duo à une seule voix » selon le beau mot de Jean Rousset [52] (car elles font écho à d'autres lettres adressées par Caraccioli, qui ne sont pas données ici) leur confèrent une agréable vivacité ; enfin l'humour dont elles ne sont pas dénuées en font une lecture appréciable. C'est une épistolière de talent, même si celle-ci n'en convient pas, qu'édite en somme Caraccioli, selon un dispositif, qui, dans cette dernière partie exclusivement dédiée aux lettres de la princesse, opère ainsi « une polarisation excessive sur la voix du destinateur [53] », et participe à son auctorialisation.

Remarquons, en suivant Janet Altman, que Caraccioli ce faisant transgresse l'état de fait qui, sous l'Ancien Régime, relègue l'écrivain féminin à la sphère privée de lettres non publiées [54]. S'il y a publication, précise le critique, c'est pour cantonner la femme épistolière au registre amoureux de la lettre d'amour ou pour servir une visée d'affermissement doctrinal en éditant des lettres de religieuses (dames de Port-Royal) ou d'illuminées (Mme Guyon) [55].

---

[48] *Id.*, p. 427.

[49] René DÉMORIS, *Le roman à la première personne, du classicisme aux Lumières*, Genève, Droz, 2002, p. 111.

[50] *LIM*, p. 48.

[51] Le lecteur se reportera à l'ouvrage de Marie-Claire GRASSI, *L'art de la lettre au temps de* La nouvelle Héloïse *et du romantisme*, Genève, Slatkine, 1994, pp. 135-138.

[52] Jean ROUSSET, « Une forme littéraire : le roman par lettres », dans *Forme et signification. Essai sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*, Paris, José Corti, 1962, p. 81.

[53] Frédéric CALAS, *Le roman épistolaire*, Paris, Armand Colin, 2007 [1996], pp. 31-32.

[54] Janet Gurkin ALTMAN, « Women's Letters in the public sphere », dans *Going public*, *op. cit.*, p. 99.

[55] *Id.*, pp. 108-110.

À rebours de ces tendances, quoique dans une visée de pastorale, Caraccioli rend public un étrange recueil composé de lettres familières érigées en préceptes, de lamentations et de louanges épistolaires autour d'une amie chère à laquelle il confère l'autorité de la sainte, tout en se réservant d'être lui-même le chantre de l'aimée. Il n'en reste pas moins l'homme de lettres, qui a seul des droits sur le langage écrit [56] et qui peut-être a donné aux lettres l'épure (adaptation d'ordre matériel, stylistique ?) qui les aura rendues agréables et intéressantes. Il est encore celui à qui les lettres appartiennent, parce qu'il les a reçues, et conservées, et parce qu'il a décidé, sans l'assentiment de l'auteur, de leur publication. Il les cantonne ainsi à une voie de circulation médiane dans un sacre d'écrivain qui oscille encore quelque peu.

Même instable, ce choix éditorial confère à l'épistolière une forme de posture auctoriale, silhouette qui se heurte à un autre écueil : ces écrits restent des lettres. Dena Goodman a donné une belle galerie de portraits de « *Lady as letters writer* » [57] ; elle a également souligné la différence, tacitement posée, entre le fait d'écrire des lettres et celui de produire une œuvre d'art, la première action relevant de la nature, la seconde de l'art [58], distinction magistralement formulée par M. Foucault : « Une lettre privée peut bien avoir un signataire, elle n'a pas d'auteur » [59].

La lettre, forme mineure et dévaluée, autorisée en somme à la gent féminine, est pourtant associée à des noms fameux : Catherine de Sienne, Christine de Pizan, Mme de Sévigné, dont les lettres sont publiées en 1725, Mme de Maintenon, Mme de Graffigny, etc. Mais la postérité biaise le jugement : à l'époque, Batteux tenait Mme de Sévigné pour inégalée dans le genre épistolaire, mais n'en faisait pas pour autant un modèle, c'est-à-dire un auteur qui ferait autorité [60].

Puisque la lettre est un médium insuffisant pour ériger pleinement l'illustre morte en auteur, l'épistolier compense cette faiblesse propre au genre par divers procédés, dont le plus intéressant confine à une sorte d'androgynie.

Si la matérialité du recueil n'a pas suffi à auctorialiser pleinement la femme apologiste, son autorité, paradigme indissociable de l'auteur, y pourvoira. La sûreté de jugement de l'héroïne est ainsi maintes fois actualisée. Là, c'est son intelligence politique qui est rappelée (« On exécute votre plan. On travaille à la réforme des

---

[56] Voir Charles Pinot Duclos, *Remarques sur la grammaire générale et raisonnée*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Fain, 1806 [1754], vol. 9, p. 38 : « Le corps d'une nation a seul droit sur la langue *parlée*, et les écrivains ont droit sur la langue *écrite* ». Faut-il étayer cette vue en renvoyant à l'étude de Nicolas Brucker, dans le présent volume, qui étudie le cas de Jacqueline-Aimée Brohon et le rôle de Pierre Pontard dans l'édition des *Réflexions édifiantes* ?

[57] Dena Goodman, *Becoming a Woman in the Age of Letters*, *op. cit.*, pp. 19-59. La lettre, et plus généralement la pratique épistolaire, constitue le fil rouge de cet ouvrage.

[58] *Id.*, p. 143.

[59] M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *op. cit.*, p. 83.

[60] D'après Janet Gurkin Altman, il faut attendre le manuel de Louis Philipon de La Madeleine (*Modèles de lettres sur différents sujets*, Lyon, Bruyset-Ponthus, 1761) et l'anthologie des *Lettres choisies des auteurs françois les plus célèbres, pour servir de modèle, aux personnes qui veulent se former dans le style épistolaire* compilée par Pons-Augustin Alletz (Paris, Guillyn, 1768, 2 vol.) pour que des épistolières soient impatronisées auteurs épistolaires. Voir Janet Gurkin Altman, « Women's Letters in the public sphere », *op. cit.*, pp. 111-113.

ordres religieux » [61]). Ici, la qualité de ses jugements littéraires : lorsqu'il évoque la bibliothèque de l'illustre défunte, c'est pour rappeler qu'elle n'aimait que « la crème de la littérature et de la philosophie » [62]. « Familiarisée avec les meilleurs écrivains », elle savait les apprécier « selon leur valeur » [63], admirant d'Alembert, louant Voltaire pour son génie mais lui reprochant « d'avoir prêté flanc à l'incrédulité, et de s'être mis au rang des ennemis d'une religion dans laquelle il vit, et dans laquelle sans doute il mourra » [64], également réservée quant à Rousseau dont elle disait, ainsi que le rapporte l'épistolier :

> Je ne puis le lire […] sans devenir un autre moi-même […]. Mais quel dommage qu'il aime mieux sophistiquer et se contredire, que de se soumettre tout simplement à l'Évangile dont il ne peut méconnaître la Divinité [65].

Son autorité se manifeste encore dans une juste appréhension de la métaphysique et des relations humaines, ce que vante l'épistolier charmé qu'elle ait « su [la] distinguer des nuages qui l'environnent, et […] n'avoir pas été la dupe de ces hommes superficiels qui voudraient assujettir à la mode les sciences comme les habits » [66].

Cette sûreté de jugement, dont les domaines d'application sont divers, explique que l'épistolier tienne l'illustre défunte pour son mentor. Il a appris d'elle « à réfléchir sur tous les objets et sur tous les événements » [67]. Il aimerait pouvoir encore solliciter un avis : « je vous consulterais sur quelques écrits que vous perfectionneriez » [68]. Il semble même qu'elle lui souffle les mots, comme l'explicitent ces deux passages : « On croirait, à m'entendre, que c'est moi qui ne suis plus, et que c'est vous qui vivez. Tout ce qui sortit de votre plume est devenu mon langage » ; « Oh ! que je pense bien d'après vous, *que les hommes ne cherchent qu'à se perdre de vue* » [69].

Cette dernière citation peut aussi illustrer ce dispositif spécifique aux lettres masculines qui accordent à la parole féminine une place de choix. Nombreux sont en effet les propos de l'illustre morte rapportés au style direct et enchâssés à la prose de l'épistolier (mais démarqués par l'italique), selon une progression qui leur accorde toujours une fonction conclusive ou synthétique, qui signifie que ce qui est écrit par l'épistolier avait été énoncé auparavant par l'illustre femme et de manière plus heureuse.

Soulignons également que les lettres de la première partie, à l'illustre morte, prennent une nouvelle résonance quand sont lues celles écrites de son vivant par la défunte : les premières font nettement écho aux secondes, dans un effet de variations sur des thèmes identiques (la nature, la place de l'animal, la rêverie, la frivolité des temps actuels, l'amitié, la spiritualité de l'âme…), la situation d'énonciation étant

---

[61] *LIM*, p. 169.
[62] *Id.*, p. 303.
[63] *Id.*, p. 188.
[64] *Id.*, p. 110.
[65] *Id.*, p. 111.
[66] *Id.*, p. 149.
[67] *Id.*, p. 146.
[68] *Id.*, p. 249.
[69] *Id.*, pp. 129 et 315.

inversée et même absolument bouleversée par la mort de l'amie. En somme se fait entendre un autre duo à une voix, où celle de l'absente travaille en profondeur celle qui tient la plume. La voix de la femme apologiste sourd sous celle de l'écrivain catholique.

Complétons cet inventaire en signalant un thème qu'affectionne Caraccioli et qui lui permet d'octroyer à l'épistolière un statut d'auteur par truchement. Celui qui signe l'ouvrage n'a de cesse de clamer son incapacité propre (« Que n'ai-je la plume de M. Thomas, cet écrivain si habile à louer les grands hommes » [70]) comme pour mettre à mal l'allégation de défectuosité que prétextait l'épistolière pour invoquer sa propre indignité en tant qu'auteur. Il affirme surtout son infériorité à l'égard de son modèle : « Que ne puis-je voler ce style et ces pensées dont toutes vos lettres sont enrichies, je peindrais avec les couleurs les plus vives » [71], ce qui, comme par effet de rebond, octroie à l'épistolière une véritable qualité auctoriale [72].

Au risque d'un mauvais jeu de mots, concluons cette partie en évoquant une femme apologiste « mort-née », épistolière de talent qui n'eut de cesse de minorer sa valeur et de rejeter l'auctorialité, mais dont Caraccioli édite les lettres en les adjoignant à celles dont il est l'auteur, signées par lui mais inspirées par elle. Déclinons encore le qualificatif en interprétant le recueil comme l'acte de naissance de la femme apologiste et simultanément comme l'évanescence de cet *ethos* dans une procédure d'auctorialisation non consentie et non pleinement actualisée.

« Eh ! que m'importe d'être placé dans quelque bibliothèque si les femmes aimables ne me lisent pas […] ? » [73]

Ces points étant exposés, que nous apprennent-ils sur l'apologétique, telle qu'elle se pratique sous la plume d'un polygraphe comme Caraccioli ? Quel sens donner à cette promotion de la femme, femme-mentor et femme auteur, femme véritablement philosophe, femme indiscutablement admirée pour ses vertus, dans l'ordre d'un discours ciblé, qui se positionne contre le siècle, ses mœurs décadentes et ses idées nouvelles, pour promouvoir une vie réglée, sagement heureuse, faite de charité non ostensible, éloignée du tourbillon du monde, éclairée par la raison, mais tout entière tendue vers Dieu dans une confiance sereine conduite par l'espérance d'une vie immatérielle après que le corps sera revenu à la poussière ?

Bien évidemment, il faut souligner la visée parénétique : ce parangon féminin d'intelligence et de vertu constitue un faire-valoir pour les femmes sages et un contre-modèle à opposer à celles que la frivolité du monde a séduites. Le motif de la belle âme est d'ailleurs posé dès l'ouverture du recueil : « Je vous entendis et je vous admirai, comme une philosophe dégagée de la matière et des sens, comme

---

70 *Id.*, p. 187.

71 *Id.*, p. 308.

72 Est-il utile de rappeler les propos de Michel Foucault : l'auteur présente une unité stylistique, son œuvre une cohérence conceptuelle, et un niveau constant de valeur (« Qu'est-ce qu'un auteur ? », *op. cit.*, p. 86) ?

73 Louis-Antoine CARACCIOLI, *L'Europe française par l'auteur de la Gaieté*, Paris, Vve Duchesne, 1776, p. IX.

une personne absolument étrangère à tout ce qui s'appelle vanité » [74]. Il construit en quelque sorte le paradigme d'une sainte dans le siècle, dans une hagiographie profane, et par son sujet (une princesse polonaise), et par sa forme, un recueil de lettres. La femme n'en est pas moins un modèle qu'il faut chercher à égaler pour ces lectrices que visait assurément Caraccioli :

> Le monde aura toujours des femmes aimables : mais quand s'en trouvera-t-il une qui, comme vous, simple et sublime, affable et généreuse ; qui, comme vous, sans orgueil et sans humeur, sans inconstance et sans malignité, fasse briller l'esprit et la douceur, la science et la modestie [75].

Bien sûr, ces qualificatifs s'inscrivent pleinement dans les stéréotypes de ce que René Démoris a appelé la « gloire négative » féminine. Ils semblent également se conformer aux propos déjà datés d'un Claude Fleury qui préconise un plan d'études pour les femmes « travailler surtout à la morale, leur inspirant des vertus qui leur conviennent le plus, comme la douceur et la modestie, la soumission, l'amour de la retraite, l'humilité, et celles dont leur tempérament les éloigne le plus, comme la force, la fermeté, la patience » [76]. Ils n'en constituent pas moins une promotion de la femme, à laquelle on reconnaît et la vertu, et l'intelligence. Ses compétences en métaphysique l'extraient des bornes intellectuelles qui lui sont traditionnellement associées. Et cette « philogynie » trouve maintes occurrences dans le recueil :

> Plus je vous lis et plus je me persuade que le sexe n'a rien à nous envier, et qu'il a pour le moins autant produit d'héroïnes, que nous comptons de héros […]. Que de lettres, que de réflexions, que de traits de magnanimité qui mériteraient au sexe les plus grands honneurs […] si nous les valons en esprit, elles nous surpassent en délicatesse. Quant à leur cœur, […] du côté de la tendresse et de la générosité il vaut beaucoup mieux que le nôtre. C'est chez les femmes qu'on trouve des âmes sensibles et compatissantes [77].

Philogynie ou flatterie ? Quoi qu'il en soit, ces traits semblent indiquer la volonté de l'auteur de séduire un lectorat féminin.

L'apologétique de Caraccioli est effectivement une pastorale ciblée, comme le confirment les narrataires que définit le texte. Là, c'est la sage conseillère qui prodigue cet avis, qui permet de définir, à rebours, le profil du lecteur :

---

[74] LIM, pp. 8-9.

[75] *Id.*, pp. 15-16. Autre variation sur le même motif : l'illustre morte savait « oublier le monde, le siècle, [son] âge et [son] rang, pour ne [s']occuper que des plus hautes sciences, et du bonheur de [sa] patrie » (p. 25).

[76] Claude FLEURY, *Traité du choix et de la méthode des études*, Nîmes, P. Beaume, 1784 [1686], p. 246. Cité par Fabrice PREYAT, « Apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines : Prolégomènes », dans Fabrice PREYAT (éd.), *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines*, numéro thématique de la revue *Œuvres et critiques*, 2013, vol. XXXVIII, n° 1, p. 18.

[77] LIM, pp. 122-123. Mentionnons encore cette autre occurrence : « l'esprit des femmes, lorsqu'il n'est ni distrait ni dissipé, a beaucoup plus de finesse que le nôtre, et beaucoup plus de pénétration » (p. 249).

> Mettez de l'âme dans vos écrits, et il n'y aura point d'homme sensé qui ne les préfère à tous ces agréments frivoles […]. Les ouvrages d'esprit n'ont qu'un temps, mais on travaille pour la postérité quand on ne s'attache qu'au solide et au vrai […]. Ce n'est ni le suffrage des petits-maîtres, ni celui des coquettes que vous devez ambitionner [78].

Ailleurs, c'est l'auteur lui-même qui circonscrit son lectorat : « J'ai prévu le sort de ces lettres en les écrivant […] elles ne plairont ni aux femmes romanesques, ni aux hommes frivoles. […] je suis tout glorieux d'avoir fait un ouvrage, qui ne passera qu'entre les mains de personnes douées de raison et de vertu », ajoutant plus loin que « les âmes sensibles [l']approuveront » [79].

Outre le lectorat strictement féminin, c'est donc aux âmes sensibles que s'adresse cet « ouvrage du sentiment », bien dans la veine des *Réflexions* de l'abbé Du Bos qui avait élevé le sentiment au rang d'un critère supérieur de jugement [80]. Cette disposition à être ému, touché est, dans l'idéologie du temps, portée à un degré supérieur chez les femmes [81] ; mais elle ne leur est toutefois pas réservée. Comme le rappelle Anne Coudreuse, on avait alors « le goût des larmes » [82] et d'une sensibilité que d'aucuns jugeraient tapageuse. Ainsi, « les hommes peuvent pleurer, s'embrasser, se jeter à genoux, sans que leur virilité soit pour autant mise en cause ou en doute » [83].

L'auteur des lettres à l'illustre morte est de ces hommes [84]. Bien avant les épanchements lyriques de la poésie romantique, il n'a de cesse de célébrer la douceur de l'amitié, d'exhaler entre plainte et nostalgie la douleur d'être séparé de l'être cher,

---

[78] *Id.*, p. 212.

[79] *Id.*, pp. 356-357 et 360.

[80] Selon l'abbé Du Bos, dans ses *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, c'est par la « voie du sentiment » que le public juge justement d'un ouvrage : « les poèmes et les tableaux ne sont de beaux ouvrages qu'à proportion qu'ils nous émeuvent et qu'ils nous attachent. Un ouvrage qui touche beaucoup, doit être excellent à tout prendre ». Cité par Anne COUDREUSE, *Le goût des larmes au XVIIIe siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 117.

[81] Rappelons les mots de Caraccioli : « C'est chez les femmes qu'on trouve des âmes sensibles » (*LIM*, p. 123) ou ceux de Diderot, en juillet 1772, dans la *Correspondance littéraire* : « les femmes étonnent » (*Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot depuis 1753 jusqu'en 1790*, Paris, Furne, 1829-1830, vol. 8, p. 3).

[82] Nous songeons bien évidemment à l'ouvrage d'Anne Coudreuse (*op. cit.*) mais l'on pourrait tout aussi bien convoquer des textes contemporains de la rédaction des *Lettres à l'illustre morte* : la célèbre page de Diderot, suscitée par les ruines de la *Grande galerie éclairée du fond* d'Hubert Robert, conjuguant élégie sur la fuite du temps et rêverie amoureuse (Denis DIDEROT, « Grande galerie éclairée du fond », dans *Œuvres esthétiques*, Paul VERNIÈRE [éd.], Paris, Garnier Frères, 1968, pp. 644-645). Une autre page, écrite en 1771 par Jeanne-Marie Phlippon, future Mme Roland (« De la mélancolie ») témoigne également de cette complaisance à l'égard de la mélancolie et de la prégnance de la sensibilité dans ce dernier tiers du XVIIIe siècle.

[83] Anne COUDREUSE, *op. cit.*, p. 227.

[84] Le locuteur se définit lui-même comme doué « d'une âme aussi sensible » qui lui fait trouver dans les pleurs une forme de « satisfaction » (*LIM*, pp. 45-46). Remarquons que l'ouvrage, réédité en 1771, le fut avec une dédicace adressée « à M. le baron de Périé, mousquetaire, gouverneur de St-Jean-de-Luz », appelé à pleurer avec le signataire les vertus de l'illustre morte (Louis-Antoine CARACCIOLI, *Lettres à une illustre morte*, Paris, Bailly, 1771, [n.p.]).

d'évoquer la plénitude ressentie en compagnie d'une société choisie, à l'occasion d'une promenade dans la campagne ou d'une illusion heureuse.

L'écriture se met en outre au service du sentiment, comme si Caraccioli avait avant l'heure suivi l'injonction de Diderot : « quand on écrit des femmes, il faut tremper sa plume dans l'arc-en-ciel et jeter sur sa ligne la poussière des ailes du papillon. Il faut être plein de légèreté, de délicatesse et de grâces » [85]. Quoiqu'il s'en défende [86], son écriture imagée et nourrie de tonalités bucoliques se veut gracieuse et séduisante. Cette seule citation : « J'entends votre voix dans un ruisseau qui murmure ; je reconnais votre langage dans un livre qui m'éclaire ; je vous aperçois dans un parterre où brille l'émail des plus belles fleurs » [87], pourrait confirmer le travail d'une écriture à effet : écriture adressée par le jeu de la fiction épistolaire si propice à l'intersubjectivité ; écriture imagée par les analogies déployées, par l'hypotypose presque hallucinatoire qu'elle propose au lecteur ; écriture qui joue des rythmes, ici ternaire, etc.

Faut-il reprocher à Caraccioli d'avoir oublié les enseignements de Longin, qui distinguait le *pathos* (le pathétique) du *plèthos* (le pléthorique) ? Ce serait peut-être réagir de manière anachronique : ce qui peut nous sembler grandiloquent aujourd'hui passait pour plus « tempéré » en d'autres temps. Tentons d'apprécier ce qui est en jeu, à savoir une écriture de l'émotion qui cherche à exprimer ce qui reste indicible. Saturées par les marques de la première personne, les lettres déploient un vaste champ lexical de la vie intérieure. Au niveau de la forme, la ponctuation, fréquemment exclamative [88], joue un grand rôle, tout comme les interjections (« Hélas ! », « Eh ! ») qui donnent à l'écriture une cadence propre, faite de heurts et d'épanchements : « ah ! excusez-moi comme une âme égarée dans la douleur et qui s'accroche à tout ce qui se présente, sans savoir pourquoi ! » [89]. L'aposiopèse enfin (« mais ici, je me trouble et mon âme toute en désordre n'a pas la force de… » [90]) laisse inachevée la phrase pour laisser libre cours à l'émotion.

L'apologiste mondain qu'a mis en évidence Sylviane Albertan-Coppola est ici l'apologiste des âmes sensibles auxquelles il destine un ouvrage. Quelques hommes du caractère de l'épistolier et surtout des femmes, qu'il s'agit de séduire, et par un ouvrage qui projette au centre de sa construction une figure féminine absolument

---

[85] Denis Diderot, *Sur les femmes*, dans *Œuvres*, André Billy (éd.), Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1951, p. 956. Le texte avait connu une publication du vivant de Diderot, au sein de la *Correspondance littéraire* de Grimm en 1772 (*id.*, p. 1420). Analysé par Michel Delon, « Arc-en-ciel », dans *Diderot cul par-dessus tête*, Paris, Albin Michel, 2013, pp. 320-326.

[86] Deux citations suffiront : « […] il ne faut y chercher [dans ces lettres] ni ces images poétiques, ni ces brillantes expressions, qu'on trouve dans les écrits du temps », « Ah ! si j'eusse voulu jouer la douleur, j'aurais coupé mon style, je l'aurais rendu convulsif, et de continuelles exclamations auraient interrompu mes phrases, afin de mieux exprimer les sanglots. Mais je vous ai parlé vrai, parce que vous n'aimâtes que le langage de la vérité, et je vous ai écrit simplement, parce que mon amitié fut toujours sans fard. » (*lim*, pp. 165 et 357-358).

[87] *Id.*, p. 33.

[88] Rappelons que Dumarsais proposait de nommer « point pathétique » le point d'exclamation (Anne Coudreuse, *op. cit.*, p. 250).

[89] *lim*, p. 109.

[90] *Id.*, p. 31.

positive et comme hissée au-dessus de sa condition, et par une prose poétique marquée par le *pathos*, véritable « effusion de cœur » pour reprendre une expression d'alors.

Conclusion

Pour conclure, il apparaît que Caraccioli, en polygraphe averti, hume l'air du temps et s'attache à séduire un lectorat féminin par cette célébration épistolaire d'une amie défunte. Comme toujours, son apologétique est miellée. Elle est vindicative : c'est le combat contre le matérialisme et pour la promotion d'une religion bien entendue, opposée à la frivolité des mœurs. Elle s'avère poétique et sentimentale par son style si pathétique qui laisse aussi place à l'histoire ou à l'anecdote, et volontiers à la sentence. Elle offre ainsi cette variété qui parle à l'âme contradictoire de la femme le langage de la raison et du sentiment. L'apologétique de Caraccioli s'avère également miellée par ses emprunts au goût du jour. À l'heure où la mélancolie s'exprime au cœur de la nature, les murmures du ruisseau accompagnent les pleurs de l'épistolier. L'époque est à la réflexion sur la condition féminine : il donne presque coup sur coup deux apologies au féminin. Est-il sincère ? Sans doute, même s'il est indéniable qu'il flaire aussi, avec cette pastorale en voix de femme, dans le lectorat féminin une coterie à soigner, *id est* pour qui entend vivre de sa plume un marché éditorial à investir. De ce fait, son ouvrage présente les caractéristiques d'une apologétique dédiée au sexe, d'une apologétique genrée, où le conformisme de la pensée est contrebalancé par des accents de modernité, qui viennent confirmer la position « mondaine » de Caraccioli parmi les défenseurs de la foi, partisan d'une réforme formelle qu'il met constamment en œuvre pour s'adapter aux lecteurs qu'il veut capter.

Son ouvrage est également intéressant sur le plan de l'auctorialité féminine. La femme est à la fois muse et auteur, fonction qui « ne se forme pas spontanément comme l'attribution d'un discours à un individu » mais qui résulte « d'une opération complexe qui construit un certain être de raison qu'on appelle l'auteur » [91] : des objets symboliques, des paroles rapportées, les éloges de l'épistolier…, tout contribue à ériger la défunte en autorité, transgression des conventions que contrebalance l'allégeance aux stéréotypes de la gloire négative féminine où la modestie tue l'œuvre dans l'œuf. Mais par la médiation de l'éditeur admirateur, la femme apologiste, qu'elle soit réalité ou fiction, laisse sa trace. La pastorale de Caraccioli s'inscrit pleinement dans cette tendance, étudiée par Janet Altman, selon laquelle les femmes viennent à l'auctorialité à travers les lettres [92]. Ce faisant et peut-être à son insu, il œuvre pour le combat politique qui se joue dans la République des Lettres mais aussi dans la nation : s'impose la nécessité de s'ouvrir à des voix nouvelles, celles des femmes en l'occurrence, qui lisent et ont aussi à dire [93]. Laissons à Diderot le mot de la fin, que Caraccioli n'aurait pas démenti : « Quand elles ont du génie, je leur en crois l'empreinte plus originale qu'en nous » [94].

---

[91] M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *op. cit.*, p. 85.

[92] *Cf.* Janet Gurkin Altman, « Women's Letters in the public sphere », *op. cit.*, p. 101 : « *women went public through letters* » ; « *women used letters to enter public life* ».

[93] *Ibid.*

[94] Denis Diderot, *Sur les femmes, op. cit.*, p. 958.

Marie Leprince de Beaumont : éducatrice éclairée, femme philosophe ou apologiste catholique ?

Rotraud von Kulessa

Réflexions préliminaires

La question de la religion divise les penseurs dans la France du XVIIIe siècle. Au plus tard après la publication de *De l'esprit* d'Helvétius en 1758, des débats passionnés opposent les défenseurs de la religion (catholique) aux « philosophes » athées ou déistes [1]. Les défenseurs des dogmes religieux se livrent alors à une apologétique plus ou moins fervente, parfois modérée, se servant souvent des armes de leurs adversaires [2]. L'apologétique chrétienne a profité d'une grande diffusion au XVIIIe siècle [3] et a ainsi eu un impact considérable sur un large public. Il est vrai que l'apologétique chrétienne gagne le terrain de la littérature consacrée à l'éducation, conquis de plus en plus par les femmes et en plein essor dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle [4]. L'éducation ne se conçoit guère sans religion. Or, l'apologétique n'est pas forcément synonyme d'anti-Lumières, comme l'a souligné Didier Masseau :

---

[1] Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel (« Bibliothèque Albin Michel Idées »), 2000, p. 24.

[2] Voir Fabrice Preyat, « Apologétique et anti-Lumières féminines : Prolégomènes », dans Fabrice Preyat (éd.), *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines*, numéro thématique de la revue *Œuvres et critiques*, 2013, vol. XXXVIII, n° 1, p. 6.

[3] Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes, op. cit.*, p. 41.

[4] Nous rappelons, à titre d'exemple, Marie Leprince de Beaumont et Stéphanie Félicité de Genlis. Voir à ce propos Fabrice Preyat (éd.), *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines*, *op. cit.* ; Jeanne Chiron, Catriona Seth (éds.), *Marie Leprince de Beaumont. De l'éducation des filles à* La belle et la bête, Paris, Garnier, 2014 ; Rotraud von Kulessa (éd.), *Démocratisation et diversification : les littératures d'éducation au siècle des Lumières*, Paris, Garnier, 2016 ; Catriona Seth, Rotraud von Kulessa (éds.), *Une éducatrice des Lumières :*

> Durant la deuxième moitié du siècle et tout particulièrement dans les vingt dernières années de l'Ancien Régime, des apologistes conciliateurs entendent multiplier les compromis avec les philosophes, comme s'ils voulaient montrer que leur fidélité à la divinité n'était pas un refus de la « modernité » [5].

En même temps, Masseau souligne les clivages qui ont divisé les philosophes [6] et constate à juste titre que « les frontières entre les camps apparemment opposés sont plus poreuses et plus mouvantes qu'elles ne le paraissent » [7].

Nombre de chercheurs s'accorderaient aujourd'hui pour dire que le mouvement des Lumières ne peut en aucun cas être réduit à une énumération de caractéristiques et de revendications bien définies et qu'il ne représente pas non plus une philosophie monolithique :

> Le mot « Lumières » ne désigne nullement comme chacun sait, une philosophie, mais un large éventail d'attitudes intellectuelles et de conduites, bien malaisées à définir dans leur globalité. […] Existe bien dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, une exigence de la raison critique, refusant de s'exercer sous la tutelle d'une autorité institutionnelle ou doctrinale, qui détiendrait d'emblée le monopole de la vérité. Cette définition très large peut impliquer des positions religieuses et politiques extrêmement différentes. Elle n'exclut nullement l'existence de Lumières chrétiennes […] [8].

Dans son introduction au *Companion to the Catholic Enlightenment in Europe,* Ulrich Lehner met également en question l'idée d'une conception monolithique des Lumières :

> The Enlightenment can no longer be identified with an « age of reason », nor seen as simply a homogenous or anti-religious movement, but rather as a process of cultural and sociological diversity, a movement with cosmopolitan and nationalist, devout and skeptical, erudite and ignorant tendencies [9].

À partir de ces réflexions préliminaires, nous souhaiterions, dans cet article, nuancer la notion des anti-Lumières au féminin et contribuer, en même temps, à la résolution de la question posée par Sylviane Albertan-Coppola dans l'introduction au volume collectif consacré aux Lumières chrétiennes :

> La question brûlante qui d'emblée se profilait au bout de notre enquête était de savoir dans quelle mesure on pouvait parler d'une *Aufklärung* chrétienne, d'un christianisme éclairé [10].

Marie Leprince de Beaumont, Paris, Garnier (à paraître), ainsi que le projet EDULUM (ANR / DFG, 2015-2017) sous la direction de Catriona SETH et de Rotraud VON KULESSA.

[5] Didier MASSEAU, « Qu'est-ce que les anti-Lumières », *Dix-huitième siècle*, 2014, vol. 46, p. 119.

[6] ID., *Les ennemis des philosophes, op. cit.*, p. 20.

[7] *Id.*, p. 21.

[8] ID. (éd.), *Les marges des Lumières françaises (1750-1789)*, Paris, Droz, 2004, p. 9.

[9] Ulrich LEHNER, « Introduction », dans Ulrich LEHNER, Micheal PRINTY (éds.), *A companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2010, p. 10.

[10] Sylviane ALBERTAN-COPPOLA, « Présentation et état des recherches », dans Sylviane ALBERTAN-COPPOLA, Antony MCKENNA (éds.), *Christianisme et Lumières*, numéro thématique de la revue *Dix-huitième siècle*, 2002, vol. 34, p. 8.

À travers l'exemple de Marie Leprince de Beaumont, nous nous proposons donc de réfléchir à une possible négociation de la hiérarchisation des valeurs des Lumières – à savoir l'égalité des sexes, la liberté de pensée et de réflexion, la liberté d'expression, la relativité religieuse et culturelle – face à l'apologétique chrétienne qui nous semble, dans l'historiographie (littéraire), fonctionner plutôt comme un critère d'exclusion du canon des Lumières et ceci doublement lorsqu'il s'agit d'auteures [11].

Le cas de Marie Leprince de Beaumont

Comme il a déjà été souligné à plusieurs reprises [12], le cas de Marie Leprince de Beaumont, dont l'œuvre a été considérée jusqu'à un passé récent comme celle d'une éducatrice [13] ou encore d'une conteuse – un mouvement critique été déclenché en ce sens à l'occasion du film *La belle et la bête* de Walt Disney –, mais rarement comme celle d'une auteure ou philosophe, pose le problème du rôle de l'apologétique chrétienne dans le mouvement des Lumières et ainsi d'une hiérarchie des valeurs des Lumières d'une manière particulièrement insistante.

Le programme éducatif de Leprince de Beaumont comporte en effet, d'une part, des éléments qui s'inscrivent parfaitement dans le mouvement des Lumières, suivant la définition d'Ulrich Lehner. D'autre part, l'auteure évolue vers une dévotion toujours plus fervente. Le caractère souvent contradictoire des positionnements de l'auteure dans le domaine de la religion ou de la philosophie ou encore au sein de la Querelle des femmes, nous pousse alors à nous demander si ces prises de position – que nous allons illustrer par la suite à travers l'exemple du *Magasin des adolescentes* – doivent être considérées exclusivement en tant que stratégies mises au service du projet apologétique de Leprince de Beaumont. À rebours, l'on peut également se demander si cette œuvre, certes contradictoire en bien des points, ne serait pas plutôt le projet d'une éducation religieuse éclairée qui cherche à harmoniser la foi et la raison, comme l'a souligné Alicia Montoya [14]. Il s'agirait plutôt dans cette perspective de déterminer comment son œuvre peut nous permettre de mieux concevoir les Lumières catholiques et de mesurer le rôle qui revient à la Querelle des femmes dans le système de pensée des Lumières. Ces questionnements, qui sont loin de faire l'unanimité

---

[11] Voir aussi Alicia Montoya, « Madame Leprince de Beaumont et les 'Lumières religieuses' », dans Jeanne Chiron, Catriona Seth (éds.), *Marie Leprince de Beaumont. De l'éducation des filles à* La belle et la bête, *op. cit.*, p. 132 : « Le fait qu'elle [Leprince de Beaumont] développe cette perspective religieuse dans les années même où la France des philosophes tourne le dos à l'apport religieux fournit, sans doute, l'une des raisons pour son oubli dans l'historiographie littéraire française qui s'est construite justement à partir du discours anticlérical de la deuxième moitié du siècle ».

[12] Voir Jeanne Chiron, Catriona Seth (éds.), *Marie Leprince de Beaumont. De l'éducation des filles à* La belle et la bête, *op. cit.* ; Catriona Seth, Rotraud von Kulessa (éds.), *Une éducatrice des Lumières*, *op. cit*.

[13] Nadine Bérenguier, « De pédagogue à conteuse : images de Marie Leprince de Beaumont aux XVIII[e] et XIX[e] siècles », dans Catriona Seth, Rotraud von Kulessa (éds.), *Une éducatrice des Lumières, id*. (à paraître)

[14] Alicia Montoya, *op. cit*., p. 134.

parmi les chercheurs [15], guideront les réflexions de cet article, qui souhaiterait surtout de cette façon contribuer aux réflexions taxinomiques et à l'analyse des mécanismes d'exclusion du canon des Lumières.

Le *Magasin des adolescentes* entre apologétique chrétienne et philosophie des Lumières ?

Dans le *Magasin des adolescentes* (1760) [16], qui constitue la suite du *Magasin des enfants* et s'adresse à des disciples au seuil de l'âge adulte, et en attente d'être mariées, nous trouvons maints sujets et questions relevant à la fois des Lumières [17] et de l'apologétique chrétienne. Or, l'objectif premier de l'ouvrage est l'éducation de jeunes filles issues de l'aristocratie anglaise dans l'esprit de la religion afin d'en faire des épouses chrétiennes qui assument leur rôle dans la société civile, tout en s'appuyant sur les « lumières naturelles » au sens cartésien du terme.

Les deuxième et troisième dialogues du *Magasin des adolescentes* sont ainsi dominés par des sujets tels que le droit de l'individu au bonheur, la question de la justice et de l'égalité, et sont dévolus à l'examen du système juridique et politique [18], à la liberté de l'individu, au problème de la hiérarchie sociale et de l'altérité culturelle.

Le droit au bonheur constitue l'un des fils rouges des quatre tomes du *Magasin des adolescentes*. Aussi, pour le personnage de Mlle Bonne, la quête du bonheur est-elle propre à l'être humain :

> Mlle Bonne – C'est le penchant de tous les hommes, ma chère, nous sommes faites pour le bonheur ; nous le cherchons tout le tems de notre vie […] [19].

---

[15] Ainsi, Jeanne Chiron avance le jugement suivant : « S'il semble aisé de présenter Leprince de Beaumont, comme elle l'a elle-même désiré, en apôtre de l'apologétique chrétienne, il semble un peu périlleux d'en faire une philosophe ayant agi pour l'émancipation intellectuelle des femmes » (Jeanne Chiron, « 'Bien des gens pensent que le doute méthodique est permis' : Leprince de Beaumont ou les Lumières de l'examen », dans Rotraud von Kulessa, Catriona Seth [éds.], *Une éducatrice des Lumières*, *op. cit.*). De même, Laurence Vanoflen pose la question suivante : « D'où les questions et le soupçon qui pèsent sur l'étiquette de « philosophe chrétienne », qui lui est parfois appliquée : serait-elle une exception (comme femme philosophe) ou un exemple des limites de l'émancipation féminine au siècle des Lumières ? » (Laurence Vanoflen, « Marie Leprince de Beaumont et les Lumières de la raison. *Credere Aude* ? », dans *id.*).

[16] Voir aussi : Rotraud von Kulessa, « Marie Leprince de Beaumont *Le Magasin des adolescentes* : Ein Klassiker der französischen Erziehungsliteratur des 18. Jahrhunderts », dans Guenther Butzer, Hubert Zapf (éds.), *Große Werke der Literatur*, Tübingen, Narr Verlag, 2015, vol. xiii, pp. 49-65 ; Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, « Histoire des passions dans *Le magasin des adolescentes* : Intertextualité et continuité éducative », dans Catriona Seth, Rotraud von Kulessa (éds.), *Une éducatrice des Lumières*, *op. cit.* ; Florence Boulerie, « Liberté pour les Ladies ! L'éducation politique dans le *Magasin des adolescentes* (1760) », dans *id.*

[17] Voir aussi Florence Boulerie, *id.*

[18] *Ibid.*

[19] Marie Leprince de Beaumont, *Le magasin des adolescentes, ou Dialogues entre une sage gouvernante, et plusieurs de ses élèves de la première distinction*, Londres, [s.n.], 1760, t. i, p. 127 ; désormais cité *MDA*.

En ceci, elle est en accord avec les philosophes des Lumières comme avec les représentants des Lumières catholiques [20]. La quête du bonheur se réalise en effet durant la vie terrestre mais elle suppose le renoncement aux passions, aux loisirs mondains et aux désirs que nous ne saurions satisfaire : « Le bonheur est un état dans lequel le cœur ne forme aucun désir qu'il ne soit en état de satisfaire sans craindre le dégoût » [21]. La recherche de la vérité et l'activité intellectuelle se présentent dès lors comme les véritables sources du bonheur :

> La vérité est la nourriture de l'esprit, et les plaisirs qu'on trouve en la découvrant surpassent infiniment ceux qu'on recherche dans les puérils amusemens du monde […] [22].

La vérité correspond bien évidemment ici à la vérité divine. Mais, en soulignant le conflit entre le bonheur mondain et une vie en accord avec les dogmes chrétiens, Mlle Bonne alimente l'un des débats dominants de son siècle [23]. Marie-Emmanuelle Plagnol a souligné à très juste titre combien « la séparation de la morale et de la religion » apparaît à Mlle Bonne « comme un leurre » : « elle proclame une philosophie de l'unité, dans laquelle la vertu ne se comprend qu'à travers la pratique religieuse » [24].

Un autre sujet cher à Marie Leprince de Beaumont concerne les hiérarchies sociales. Elle l'aborde, dans le *Magasin des adolescentes*, à travers le traitement des domestiques [25]. Comme en d'autres occasions, Mlle Bonne, *alter ego* de l'auteure, ramène le problème à la vie quotidienne de ses disciples. Celles-ci font, pour la plupart, partie de l'aristocratie anglaise, et la gouvernante ne se fatigue jamais à leur enseigner le respect de leurs subordonnés :

> Mlle Bonne – […] Vous dites que les domestiques ne vous servent que par intérêt ; et quel autre motif peuvent-ils avoir ? Quand vous les traitez comme des esclaves, avec une dureté, un orgueil, qui révoltent leur amour propre ; car ces gens-là ont un amour propre aussi bien que vous [26].

Une digression au sujet de l'histoire romaine dans le troisième dialogue déclenche ensuite une discussion au sujet de l'esclavage et incite Mlle Bonne au constat suivant :

> Toutes les conditions sont égales aux yeux de Dieu, et même aux yeux de l'homme sage. Il n'y a point de condition vraiment basse, et qui puisse déshonorer un homme : ce sont les hommes qui déshonorent leurs conditions, lorsqu'ils en remplissent mal les devoirs [27].

---

[20] Ulrich Lehner, *op. cit.*, p. 105.

[21] *MDA*, t. II, p. 19.

[22] *Id.*, pp. 19-20.

[23] Voir Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1969, pp. 180-215.

[24] Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, *op. cit.*

[25] Alicia Montoya, *op. cit.*, p. 134 : « La notion d'utilité sociale joue un rôle clé dans les écrits de Madame de Beaumont ».

[26] *MDA*, t. I, p. 47.

[27] *Id.*, p. 52.

Le principe ultime d'une société repose donc sur l'égalité des hommes devant Dieu. Toute personne accomplissant consciencieusement le rôle auquel il est destiné, mérite par là le respect :

> Nous devons donc respecter les hommes vertueux dans tous les états, et même nos domestiques. […] La justice demande ce support mutuel, et nous avons besoin que ceux que nous servons l'aient pour nous, comme nous devons l'avoir pour nos domestiques [28].

La société, selon Marie Leprince de Beaumont, repose sur la dépendance mutuelle de ses membres. Cette dépendance est, à son tour, fondée sur les principes de la vertu et de l'équité :

> Aussi cette dépendance mutuelle, produit chez nous, les vertus de société. Mais cette dépendance fait aussi très souvent notre supplice ; parce que nous nous dédommageons de la contrainte dans laquelle nous vivons par rapport à ceux dont nous espérons quelque chose, en écrasant de notre insolente autorité ceux qui ont besoin de nous [29].

Cet idéal de la société fondé sur le partage du travail fait en effet penser à l'éthique protestante du travail [30] :

> Mlle Bonne – Ce n'est donc point le travail qui est un malheur ; mais l'opinion que vous avez que c'est un malheur. S'il étoit réel en lui-même, il seroit tel pour ces pauvres gens comme pour vous [31].

La question du rapport entre l'individu et la société, ainsi que le principe de l'égalité de tous les hommes, sera ensuite traitée dans le cadre d'une leçon d'histoire sur Sparte [32]. Lady Spirituelle évoque les questions de l'équité et du système juridique, qui seront reprises par la suite par Mlle Bonne [33]. L'exemple de Sparte amène les interlocuteurs du dialogue à réfléchir sur les questions du droit naturel ainsi que sur l'inégalité sociale et matérielle. Comme Locke, Mlle Bonne accorde la priorité au droit naturel par rapport au positivisme juridique. En accord avec la foi en un homme naturellement bon, Mlle Bonne postule le principe de la liberté individuelle comme condition nécessaire à une vie vertueuse : « pour être vertueux il faut avoir la liberté de ne l'être pas » [34]. Le fait d'agir de manière vertueuse, la liberté individuelle et le

---

28 *Id.*, p. 53.

29 *Id.*, p. 55.

30 Voir Max WEBER, *Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus*, Munich, Beck, 2006.

31 *MDA*, t. II, *op. cit.*, p. 200.

32 Pour la question de la liberté, voir Florence BOULERIE, *op. cit.* : « La suite du dialogue confirme cependant […] que Marie Leprince de Beaumont garde en mémoire l'opposition de la vertu libre des Spartiates à la corruption cultivée des Athéniens structurant le premier *Discours* de Rousseau, car la simple évocation de la liberté entraîne aussitôt celle de Lacédémone de la part d'une Mlle Bonne qui n'hésite pas à amalgamer deux niveaux de pensée fort différents et passe allègrement de la question de l'indépendance de l'individu à l'égard des autres à celle de l'indépendance d'un peuple vis-à-vis des peuples étrangers ».

33 *MDA*, t. II, p. 183.

34 *Id.*, p. 158.

droit naturel entrent alors dans un rapport de réciprocité : « une action est moralement bonne, quand elle ne choque pas les principes naturels, et qu'elle est faite pour une bonne fin » [35]. Le droit positif ne peut servir de guide qu'à condition de respecter le droit naturel, à son tour basé sur le principe de la religion naturelle [36]. De manière implicite, Bonne approuve la révolte contre un système juridique qui contreviendrait à ce principe [37] :

> Pour que l'obéissance aux lois soit une vertu, il faut que ces lois soient bonnes ; si elles sont mauvaises, plus on est exact à les observer, plus on est méchant […] [38].

Après avoir expliqué le droit naturel, M[lle] Bonne aborde logiquement le droit des gens [39], qu'elle discute à travers des conflits politiques d'actualité (la guerre de Sept Ans en Amérique du Nord, le conflit entre l'Angleterre et la France au sujet des provinces de l'Arcadie et de la vallée de l'Ohio au Canada, 1756-1763). Il est vrai qu'en tant que Française émigrée en Angleterre, M[lle] Bonne se trouve face à un dilemme diplomatique qui est immédiatement dénoncé par ses élèves. M[lle] Bonne évite l'écueil par le truchement d'une parabole et pose alors la question plus générale de la légitimité de tout expansionnisme politique : « Retenez bien Mesdames, que ce n'est pas la grandeur des possessions qui fait le bien des empires, mais la justesse des possessions » [40]. À très juste titre, Florence Boulerie s'interroge sur la place de cette leçon politique dans l'éducation de jeunes filles destinées avant tout au mariage :

> […] à quoi peut bien servir à une fille d'Angleterre de comprendre le sens de la liberté dans le contrat social, d'avoir une idée claire du droit des gens et d'examiner le despotisme lacédémonien au regard des différents états politiques de la Rome antique ? […] Une première réponse, pragmatique, réside dans la pratique de la sociabilité : la connaissance des principes qui régissent les relations entre les nations évite l'exaspération d'un conflit entre les élèves anglaises et la gouvernante française. En prenant du recul par l'éducation politique, les jeunes filles se rendent capables d'un respect de l'autre qu'interdirait un patriotisme effréné et irréfléchi. […] L'éducation politique est une déclinaison de l'enseignement moral entraînant ouverture d'esprit, tolérance mais aussi souci d'exactitude et de justesse. M[lle] Bonne apprend aux jeunes Anglaises que le domaine du politique ne saurait être laissé aux passions, mais qu'il doit toujours être soumis à la rigueur de l'esprit raisonnable sous peine d'un délitement social et d'un désordre public [41].

Dans le cadre de ses réflexions sur la philosophie du droit, Marie Leprince de Beaumont se rapproche donc de John Locke, qu'elle critique bien évidemment en d'autres lieux, et de Pufendorf, notamment quand elle postule la suprématie du droit

---

35 *Id.*, p. 161.

36 Voir aussi Alicia MONTOYA, *op. cit.*, p. 135.

37 Voir aussi Florence BOULERIE, *op. cit.* : « C'est au second degré que l'on peut entendre une sourde contestation de l'ordre socio-politique […] ».

38 *MDA*, t. I, p. 187.

39 *Id.*, t. II, p. 227.

40 *Id.*, p. 235.

41 Florence BOULERIE, *op. cit.*

naturel sur le positivisme juridique et lorsqu'elle revendique le droit à la liberté, à l'égalité et à l'inviolabilité de l'individu et de la propriété comme droits légitimes.

Une leçon de géographie, enfin, située dans le deuxième volume du *Magasin des adolescentes*, mène le lecteur en Amérique du Nord et aborde le problème de la relativité culturelle, chère aux penseurs des Lumières. À aucun moment toutefois, Marie Leprince de Beaumont ne recourt au mythe du « bon sauvage » pour exposer ses vues. Elle en profite pour relativiser la pratique du cannibalisme [42], explique les religions naturelles des peuples dits « primitifs » et fait preuve, jusqu'à un certain degré, de tolérance religieuse :

> Mlle Bonne – […] les peuples les plus barbares ont été frappés du grand spectacle de l'univers, et ont compris que les hommes, n'ayant pu faire ce qu'ils admiroient, il falloit nécessairement qu'il y eut quelque chose au-dessus de l'homme, qui méritoit leur respect et leurs adorations. Chaque peuple s'est fait à cet égard des idées particulières [43].

Les idées philosophiques et politiques que nous rencontrons dans le *Magasin des adolescentes*, justifient donc, à notre avis, le besoin de repenser la relation entre l'apologétique chrétienne et une éducation éclairée. Il est vrai que bon nombre de questions évoquées ci-dessus relèvent d'une tendance propre aux Lumières catholiques qu'Ulrich Lehner définit de la manière suivante :

> This practical religion of the Catholic Enlightenment, which is so easily dismissed as doctrinally insufficient or ridiculous in content, gave rise to a new awareness of social problems and the responsibility of Catholicism to social ethics [44].

Il nous semble donc plus approprié d'associer Marie Leprince de Beaumont au courant des Lumières catholiques qu'aux anti-Lumières et de favoriser ainsi une conception plurielle des Lumières.

Marie Leprince de Beaumont comme actrice dans la Querelle des femmes ou les Lumières naturelles au féminin

Il serait certes erroné de lire les prises de position de Marie Leprince de Beaumont à l'aune du féminisme du XIXe, voire du XXe siècle, ce qui nous amènerait à sous-estimer l'impact de notre auteure en matière de proto-féminisme. Nous proposons donc de les resituer plutôt dans le discours de la Querelle des sexes, toujours en vigueur, en cette deuxième moitié du XVIIIe siècle [45]. L'un des nœuds argumentatifs de la Querelle, qui domine la polémique depuis toujours mais qui devient réellement prédominant à cette époque, concerne l'accès des femmes au savoir et à l'éducation [46]. Il n'est donc pas sans importance que l'un des deux premiers ouvrages de Leprince de Beaumont – sa

---

42 *MDA*, t. II, p. 118.

43 *Id.*, pp. 119-120.

44 Ulrich Lehner, *op. cit.*, p. 27.

45 Voir Éliane Viennot : « Revisiter la querelle des femmes : mais de quoi parle-t-on ? », dans Éliane Viennot (éd.), *Revisiter la Querelle des femmes. Discours sur l'égalité / inégalité des femmes et des hommes, de 1750 aux lendemains de la Révolution*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, pp. 7-29.

46 *Id.*, pp. 14-15.

Lettre en réponse à « l'Année merveilleuse » qui parut en 1748 chez Henri Thomas à Nancy [47] – s'inscrive pleinement dans la Querelle des femmes quand, précisément, les penseurs des Lumières ont éprouvé de grandes difficultés à concevoir l'existence d'une « femme philosophe », comme Florence Lotterie l'a très bien montré dans un ouvrage récent [48].

Barbara Kaltz a souligné à très juste titre que les prises de positions de l'auteure dans cette Querelle sont une nouvelle fois contradictoires :

> À la vérité, l'œuvre tout entière de Mme de Beaumont reflète un dilemme : comment accorder ses aspirations féministes – affirmation de la supériorité de la femme, lutte continuelle en faveur d'une meilleure éducation féminine – et sa foi, inébranlable, qui exigeait l'acceptation inconditionnelle de la doctrine de l'Église sur l'infériorité de la femme [49] ?

Pourtant, le principe majeur qui hante les textes que Marie Leprince de Beaumont a dédiés à l'éducation des filles (*Magasin des enfants*, 1756 ; *Magasin des adolescentes*, 1760 ; *Instructions pour les jeunes dames*, 1764 ; *Les Américaines*, 1769) est bien celui de l'égalité intellectuelle entre les sexes et ainsi du droit des femmes au savoir. L'« Avertissement » au *Magasin des enfants* exprimait déjà cette ambition progressiste :

> D'autres trouveront que j'ai eu tort de parler aux enfans de choses qu'ils supposeront au dessus de leur portée : de choses qu'ils prétendent que les femmes mêmes doivent toujours ignorer. Qu'ont-elles besoin, me diront-ils, de connoître la différence de leurs âmes avec celles des animaux ? Elles croient cette vérité & mille autres sur la foi d'autrui ; elles ne sont pas faites pour en sçavoir davantage. On diroit que vous prétendez en faire des Logiciennes, des Philosophes ; & vous en feriez volontiers des automates, leur répondrais-je. Oui, Messieurs les tyrans, j'ai dessein de les tirer de cette ignorance crasse, à laquelle vous les avez condamnées. Certainement j'ai dessein d'en faire des Logiciennes, des Géométres, & et même des Philosophes. Je veux leur apprendre à penser, à penser juste, pour parvenir à bien vivre [50].

L'auteure revient ainsi sur la « tyrannie masculine », déjà évoquée dans sa *Lettre en réponse à « l'Année merveilleuse »*, qui condamnait le sexe féminin à l'ignorance qu'elle entendait combattre précisément par ses ouvrages éducatifs, destinés aux femmes. De manière hardie, elle déclare vouloir transformer les filles en philosophes : il s'agit de leur enseigner l'art de penser, condition ultime d'une existence humaine digne de ce nom et qui, selon Marie Leprince de Beaumont, représente la condition nécessaire au bonheur. Elle approfondira cette idée, notamment dans le *Magasin des adolescentes*, qui enjoint les lectrices de considérer plus spécifiquement la valeur

---

[47] Voir aussi Rotraud von Kulessa, « Marie Leprince de Beaumont et la Querelle des femmes ». *La condition des femmes dans l'Europe du XVIIIe siècle*, dans numéro thématique de la revue *Lumières*, 2014, vol. 2, n° 24, pp. 75-89.

[48] Florence Lotterie, *Le genre des Lumières. Femme et philosophie au XVIIIe siècle*, Paris, Garnier, 2014.

[49] Barbara Kaltz, *op. cit.*, p. 6.

[50] Marie Leprince de Beaumont, *Le magasin des enfants*, La Haye, Pierre Gosse, 1768, t. I, p. XVII.

même des termes « femme philosophe » [51]. Comme dans le *Magasin* précédent, l'auteure éprouve le besoin de se garantir contre d'éventuels reproches, formulés par les détracteurs de l'accès des femmes au savoir :

> Quelques personnes trouveront peut-être les leçons du matin qui vont suivre, trop sérieuses pour des dames de quinze à dix-huit ans. Je ne fais qu'écrire mes conversations avec mes écolières, et l'expérience m'apprend qu'elles ne sont point hors de leurs portées. [...] On a trop mauvaise opinion de l'esprit des jeunes personnes ; elles sont capables de tout, pourvu qu'on les accoutume au raisonnement petit à petit. Aujourd'hui les femmes se piquent de tout lire ; histoire, politique, ouvrage de philosophie, de religion ; il faut donc les mettre en état de porter un jugement sûr par rapport à ce qu'elles lisent, et leur apprendre à discerner le vrai d'avec le faux [52].

Il ne s'agit donc nullement de transmettre un savoir sélectif mais, au contraire, de former le jugement des jeunes femmes, de leur apprendre à se servir de la raison, d'exercer leur esprit critique afin qu'elles deviennent capables de discerner, par elles-mêmes, la vérité. Contrairement à d'autres éducatrices de son époque, comme par exemple Félicité de Genlis, elle ne propose pas de canon de lecture et ne prononce aucune interdiction [53]. Ses élèves ont le droit de tout lire, à condition de soumettre leur lecture à l'examen critique de la raison. Les dialogues éducatifs de Leprince de Beaumont visent ainsi l'indépendance intellectuelle des jeunes femmes, basée sur l'esprit critique et la contestation [54] :

> M[lle] Bonne – Et voilà ce que je prétendois vous dire, Mesdames. Il ne faut jamais croire aucune chose, parce qu'on l'a lue ou qu'on l'a entendu dire, mais parce qu'elle est conforme à notre raison. Dieu ne nous l'a donnée que pour en faire usage. Je prétends donc, Mesdames, que vous examiniez tout ce que je vous dirai, que vous me contredisiez quand vous croirez avoir de bonnes raisons pour le faire : vous me les direz ces raisons, j'aurai aussi la liberté de vous représenter les miennes, et l'on croira celles dont les raisons auront été les meilleures [55].

C'est donc le doute systématique, au sens cartésien, que Bonne entend inculquer à ses disciples pour en faire des philosophes. Des incertitudes sur cet objectif sont émises par les élèves elles-mêmes : Lady Mary pose la question de l'existence de

---

[51] Voir Laurence VANOFLEN, *op. cit.* : « De fait, au milieu des années soixante, les usages du mot 'philosophe' se font polémiques dans ses fictions, signalant chez elle la préoccupation croissante de la morale pratique ».

[52] *MDA*, pp. XX-XXI.

[53] Marie-Emmanuelle PLAGNOL-DIÉVAL, « Que lire et comment lire : quelques prescriptions au XVIII[e] siècle », dans Rotraud VON KULESSA (éd.), *Démocratisation et diversification, op. cit.*, p. 65 *ss*.

[54] Voir J. CHIRON, « 'Bien des gens ignorent que le doute méthodique est permis' : Leprince de Beaumont ou les Lumières de l'examen », dans Catriona SETH, Rotraud VON KULESSA (éds.), *Une éducatrice des Lumières*, *op. cit.* : « C'est donc une capacité de discernement et d'argumentation que le *Magasin des adolescentes* affirme vouloir instaurer comme objectif premier de la formation de l'esprit. Cette formation est structurée autour de trois exigences essentielles : lutter contre les préjugés, lutter contre les faux raisonnements et prendre l'habitude de réfléchir ».

[55] *MDA*, t. I, p. 71.

femmes philosophes, et Mlle Bonne y répond par une longue digression sur l'histoire de la philosophie en commençant depuis Socrate pour terminer par l'évocation de la philosophie morale dont la base consiste en l'usage de la réflexion – faculté dont les femmes seraient tout aussi aptes à exercer que les hommes :

> Lady Mary – Ma Bonne, pourquoi avez-vous appelé Mademoiselle Champêtre votre petite philosophe ; je croyois qu'il n'y avoit que les hommes qui fussent philosophes ?
>
> Mlle Bonne – C'est que vous n'entendez pas ce que veut dire ce mot, ma chère. Il y a deux sortes de philosophie qu'il ne faut pas confondre. Autre fois on appelloit philosophes, les gens qui s'appliquoient à connaître le cours des astres, à pénétrer dans les secrets de la nature. Cette étude paroît plus propre aux hommes qu'aux personnes du sexe ; mais un homme de notre connoissance s'avisa de dire qu'il y avoit trop longtems qu'elle demeuroit dans le ciel, et qu'il falloit la faire descendre sur la terre. Cet homme étoit Socrate, ce philosophe qui avoit une si méchante femme. Il enseigna donc une nouvelle philosophie, qui consistoit à savoir les moyens d'être heureux : il prouva par de bonnes raisons, que ces moyens consistoient à vaincre ses passions, et à devenir raisonnable. Cette science que Socrate enseignoit, s'appelle la Philosophie Morale, et vous voyez bien, mes enfans, qu'elle convient aux dames aussi bien qu'aux hommes : or, la première disposition nécessaire pour apprendre la philosophie, est de beaucoup réfléchir [56].

Plus tard dans le dialogue, l'une des élèves, Lady Lucie, définit cette faculté de raisonnement selon les termes pascaliens d'« esprit géométrique » [57], principe même de l'apologétique pascalienne [58].

Il est vrai que Mlle Bonne met tout d'abord la philosophie morale au service du combat contre les passions et, par conséquent, au service de son projet éducatif chrétien. Mais, dans le *Magasin des adolescentes*, le personnage, en se faisant le porte-voix de l'auteure, ne condamne pas d'emblée l'étude de l'astronomie. Elle encourage Mlle Violente à approfondir le savoir qu'elle a puisé dans la lecture de Fontenelle [59]. Dans le même ordre d'idées, elle ne critique pas non plus la lecture que Miss Champêtre fait de Locke [60]. Plus loin, enfin, elle définit son idéal de « la femme forte », à savoir celle qui se met au service de sa famille, de son mari, de ses enfants, des affaires domestiques et des œuvres de charité. Cet idéal féminin, qui fait penser à celui de Julie dans *La nouvelle Héloïse* de Rousseau, parue en 1761, semble en désaccord évident avec l'idéal de la femme philosophe décrite plus haut. Mlle Bonne s'empresse toutefois d'harmoniser ces deux conceptions de la femme, à première vue antagonistes, et confond, dans le même dialogue (VI), l'idéal de la femme philosophe, savante, et celui de la parfaite épouse :

[56] *Id.*, pp. 70-71.

[57] *Id.*, pp. 77, 82.

[58] Sur l'influence de Pascal sur Marie Leprince de Beaumont, voir Ramona HERZ-GAZEAU, *La femme entre raison et religion.* Les Américaines ou la preuve de la religion chrétienne par les Lumières naturelles *de Marie Leprince de Beaumont*, thèse de doctorat, Université de Lorraine et Université d'Augsburg, 2015 (à paraître).

[59] *MDA*, t. I, p. 72.

[60] *Id.*, p. 120.

> Outre qu'il est honteux d'être ignorantes, comme vous le dites fort bien ; il y a encore une grande raison qui doit vous faire chercher à être instruites. Vous serez toutes mariées, Mesdames, et vous épouserez des hommes qui auront beaucoup étudié, voyagé, et qui devront être savants. Si vous ne savez parler que de vos coiffures, et que vous ayez un mari qui ait profité de son éducation, il s'ennuyera avec vous ; il cherchera d'autre compagnie, parce qu'il ne connoîtra rien à votre conversation ; au lieu que si vous êtes instruites, vous lui ferez aimer sa maison, et il sera charmé de s'entretenir avec vous [61].

Nous sommes donc loin de la critique de la femme savante du siècle précédent ou encore d'une Sophie rousseauiste.

Le discours de Marie Leprince de Beaumont est donc dominé par de nombreuses contradictions, ce dont témoigne également la réception de son œuvre à l'étranger [62]. En Espagne, la publication de la traduction des *Américaines* se heurte à la censure de l'Église catholique qui trouve la dispute de sujets religieux, par des femmes, bien trop hardie [63]. En Allemagne, les traductions des *Magasins* sont adaptées selon les contextes confessionnels, protestant ou catholique, des régions de publication. Le catholicisme de Marie Leprince de Beaumont est donc loin de faire l'unanimité dans son public et se situe plutôt hors de l'institution de l'Église catholique – son œuvre étant issue de son expérience d'éducatrice en Angleterre. Au vu de ces éléments, nous estimons, à l'instar d'Alicia Montoya, que Marie Leprince de Beaumont appartient aux Lumières religieuses, et ce à une échelle européenne, plutôt qu'au champ d'une apologétique catholique *stricto sensu* [64]. Cette réévaluation « taxinomique » de l'auteure permet dans la foulée de réévaluer son statut de femme philosophe à l'intérieur du mouvement intellectuel qu'incarnèrent les Lumières européennes.

---

[61] *Id.*, p. 173.

[62] Voir aussi Alicia MONTOYA, *op. cit.*, p. 141.

[63] Voir Monica BOLUFER, Juan Gomis COLOMBA, « European Women Writers translated into Spanish in the Eighteenth Century. A global approach », dans Guyenne LEDUC (éd.), *Les rôles transfrontaliers joués par les femmes dans la construction de l'Europe*, Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 33-44.

[64] Voir Alicia MONTOYA, *op. cit.*, pp. 141-143.

Le rôle de l'athéisme dans l'apologétique de Marie Leprince de Beaumont

Ramona Herz-Gazeau

Comme de multiples recherches entreprises ces dernières années l'ont montré, la défense de la foi chrétienne, et plus précisément de la confession catholique, est l'un des objectifs primordiaux de la littérature d'éducation de Marie Leprince de Beaumont. Cet article propose l'examen du rôle de l'athéisme dans l'argumentation apologétique de cette écrivaine à l'exemple de plusieurs ouvrages dont *Le triomphe de la vérité* (1748), le *Nouveau magasin français* (1750-1752), *Les Américaines* (1769), les *Œuvres mêlées* (1773) et *La dévotion éclairée* (1779). Il convient tout d'abord de s'interroger brièvement sur le rôle de l'athéisme dans le discours théo-philosophique ample du XVIIIe siècle et sur les idées qu'on peut qualifier de sources d'inspiration de la pensée de l'éducatrice. Ensuite, on analysera ce que Marie Leprince de Beaumont entend par le terme « athée » et comment elle offre (ou non) une incarnation à cette attitude dans ses écrits. L'examen de la vision de l'athéisme propre à l'auteure permettra de reconsidérer sa place dans le contexte des Lumières françaises tout en tenant compte des tendances de l'historiographie actuelle.

Qu'est-ce que l'athéisme ?

Même si le sujet dépasse, bien évidemment, le cadre d'un article, avant toute analyse de cas, il convient de se poser la question épineuse de savoir ce qu'on entend par le terme « athéisme ». Du moins, il importe de définir le sens que nous respecterons en analysant l'œuvre de Marie Leprince de Beaumont.

Sur le plan terminologique, Gianluca Mori regrettait, en 2007, que « les livres les plus récents sur l'histoire de l'athéisme so[ient] (paradoxalement) assez

vagues à cet égard » [1]. Soit ils n'abordent pas les problèmes philosophiques que la définition de l'athéisme fait surgir [2], soit ils comptent parmi les athées toutes sortes d'« incroyants » [3]. Nicole Gengoux, dans sa thèse récemment publiée et dédiée au *Theophrastus redivivus*, souligne que l'on confond souvent « celui qui ne reconnaît pas Dieu avec celui qui le nie explicitement, autrement dit une position d'abstention avec la ferme négation qui constitue l'athéisme » [4]. Gianni Paganini, lui aussi, souligne en 2009 que « la recherche contemporaine sur l'histoire de l'athéisme s'est progressivement éloignée d'un concept strict d'athéisme comme notion métaphysique (en tant que négation de l'existence d'une cause première, comme agent sur-naturel) » pour finalement « adopter une notion plus large d'incroyance (*unbelief*) » [5]. Selon Gianluca Mori, cette tendance pose problème quand on veut aborder le sujet d'un point de vue philosophique et non religieux, suivant la position de la religion chrétienne par exemple. Or, il critique également la méthode de Winfried Schröder qui, dans *Ursprünge des Atheismus*, n'inclut que les « négations manifestes de l'athéisme », c'est-à-dire les contestations explicites de l'existence d'une force suprême fondées sur des argumentations philosophiques. En effet, les manuscrits « véritablement athées » étaient très rares et circulaient clandestinement [6]. Selon Mori, si l'athéisme doit bel et bien faire partie de l'histoire de la philosophie, il faut toutefois tenir compte aussi de la dimension rhétorique du terme « athée », d'une part, et du changement fondamental de focalisation que le terme recouvre entre le XVIIe et le XVIIIe siècle, d'autre part.

Premièrement, il est connu que le terme « athée » est « un mot qui a traditionnellement valeur d'insulte » [7]. Utilisé par les apologistes pour désigner leurs ennemis « incrédules », il est manié alors avec une confusion comparable à celle des historiographes contemporains. Néanmoins, un grand nombre d'ouvrages publiés au

---

[1] Gianluca MORI, « Athéisme et lumières radicales : état de la question », dans Catherine SECRÉTAN, Tristan DAGRON et Laurent BOVE (éds.), *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 260.

[2] Gianluca Mori donne l'exemple d'Alan KORS, *Atheism in France 1650-1729*, Princeton, Princeton Legacy Library, 1990.

[3] Voir les titres suivants renseignés par Gianluca Mori : Georges MINOIS, *Histoire de l'athéisme*, Paris, Fayard, 1998 ; François BERRIOT, *Athéismes et athéistes au XVIe siècle en France*, Paris, Cerf, 1984 ; David BERMAN, *A History of Atheism in Britain*, Londres, Croom Helm, 1988 et Michael HUNTER et David WOTTON, *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

[4] Nicole GENGOUX, *Un athéisme philosophique à l'Âge classique : le* Theophrastus redivivus*, 1659*, Paris, Champion, 2014, vol. 1, p. 24.

[5] Gianni PAGANINI, « Pierre Bayle et le statut de l'athéisme sceptique », *Kriterion*, 2009, n° 120, p. 391.

[6] Nicole Gengoux, elle aussi, revient à plusieurs reprises sur le « problème de la traduction d'une attitude qui n'est pas impossible en soi (le concept existait) mais ne pouvait se dire » au XVIIe siècle (*op. cit.*, vol. 1, p. 27). Gianni Paganini en parlant de l'approche de Schröder remarque que l'auteur lui-même avait constaté la marginalité de l'athéisme au sens strict qui ne serait présent que dans « une demi-douzaine de textes […] produits au XVIIe siècle » (Gianni PAGANINI, *op. cit.*, p. 394).

[7] Gianluca MORI, *op. cit.*, p. 262.

cours du XVIIIe siècle, tout en comptant les athées parmi les ennemis de leur cause, les distinguent, dès le titre, d'autres groupes à combattre [8].

Deuxièmement, en ce qui concerne le changement de focalisation de l'athéisme aux XVIIe et XVIIIe siècles, Mori constate qu'« à l'âge classique la question philosophique de l'existence de Dieu ne porte plus sur l'existence d'une « cause première » (*Welturheber, Weltursache*), mais sur les attributs de cette cause » [9]. Le débat aborderait ainsi plutôt l'attribution d'une conscience à cette première cause qu'admettent autant les théistes que les athéistes – « pensée consciente et libre » qui serait à l'origine de la « finalité de ce monde » [10]. Mori donne l'exemple de Pierre Bayle, de Meslier ainsi que d'Holbach qui tous soutiennent que les athéistes et les théistes – ou « déicoles » selon les mots de Meslier – se distinguent par le fait d'attribuer, ou de ne pas attribuer, une intelligence suprême à l'idée de la cause première.

Afin de définir l'athéisme et de distinguer les athées des XVIIe et XVIIIe siècles des « irréligieux » ou des « incrédules », nous nous contenterons, comme Mori l'a suggéré, « au lieu de proposer une prétendue 'définition réelle' (au sens de Locke) de l'athéisme […] d'utiliser ce terme à l'intérieur d'un questionnement historique et contextuel » [11]. Dans notre cas, cet ancrage correspond à l'œuvre éducative de Marie Leprince de Beaumont. Championne hardie du catholicisme, cette auteure fait preuve de larges connaissances et d'un esprit éveillé aux questions théo-philosophiques de son époque. Outre la difficulté que nous avons rencontrée devant la définition de l'athéisme à l'âge classique, il faut distinguer encore entre un athéisme attaché à la tradition savante du XVIIe siècle et la forme militante de cette alternative spirituelle qui s'incruste au XVIIIe siècle. En effet, les « athées militants », tels les matérialistes comme La Mettrie et le baron d'Holbach, « cherche[nt] à systématiser et à politiser […] l'athéisme » [12]. Afin d'analyser la position de Marie Leprince de Beaumont dans ce contexte, nous mettrons sa vision en relation avec deux formes de cette alternative spirituelle issues de l'âge classique : d'un côté, l'athéisme sceptique tel qu'il a été

---

[8] En effet, de nombreuses publications sont dirigées « contre les athées » et d'autres groupes « non religieux », par exemple : Michel MAUDUIT, *Traité de religion contre les athées, les déistes et les nouveaux pyrrhoniens, où, en supposant leurs principes, on les convainc qu'ils n'ont point d'autre parti à prendre que celui de la religion chrétienne*, Paris, David, 1698 ; Michel LEVASSEUR, *Entretiens sur la religion contre les athées, les déistes et les autres ennemis de la foi catholique*, Paris, Guérin, 1705 ; François ILHARAT DE LA CHAMBRE, *Traité de la véritable religion. Contre les athées, les déistes, les païens, les juifs, les mahométans & toutes les fausses religions*, Paris, Guérin, 1737 ; Jacques LEFEBVRE, *La seule religion véritable démontrée contre les athées, les déistes et tous les sectaires*, Paris, Bordelet, 1744 ; François LAURENT, *Examen des faits qui servent de fondement à la religion chrétienne, précédé d'un court traité contre les athées, les matérialistes, les fatalistes*, Paris, Lacombe, 1767 ; Vincent-Toussaint BEURIER, *Conférences ou discours contre les ennemis de notre sainte religion à savoir les athées, les déistes, les tolérants, les juifs, les païens, les mahométans, les hérétiques [...]*, Paris, Berton, 1779.

[9] Gianluca MORI, *op. cit.*, p. 262.

[10] *Ibid.*

[11] *Id.*, p. 263.

[12] Heinz THOMA, « Athéisme », dans Michel DELON (éd.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, Presses universitaires de France, p. 135.

avancé par Bayle, de l'autre l'athéisme philosophique, tel que Nicole Gengoux l'épingle dans le *Theophrastus redivivus*. Ces deux approches nous aideront à mieux comprendre et la fonction de l'athéisme dans l'argumentation apologétique de Marie Leprince de Beaumont, et son influence sur sa position dans la littérature des Lumières. L'hypothèse qui en découle entend suggérer que ces deux formes d'athéisme peuvent être à l'origine de l'évolution des diverses formes de pensée qui ont tourmenté le XVIII[e] siècle.

L'athéisme sceptique de Pierre Bayle, ou l'athéisme comme moteur des Lumières radicales ?

Selon Gianni Paganini, l'athéisme présent dans l'œuvre de Pierre Bayle sort de sa définition « philosophiquement exact[e] » telle qu'elle a été avancée par Winfried Schröder. Toutefois, l'athéisme sceptique baylien est précis sans perdre la possibilité d'interprétations multiples, ce qui fait tout l'intérêt de l'œuvre de cet auteur. Non seulement le philosophe de Rotterdam n'induit pas pour l'athée un jugement crucial d'immoralité (« L'athéisme ne conduit pas nécessairement à la corruption des mœurs » [13]). Mais, en introduisant le concept de l'« athée vertueux » dans les *Pensées diverses sur la comète* (1682), il attribue également une philosophie entière aux athées. Selon les affirmations de Bayle dans la *Continuation des Pensées diverses* et la *Réponse aux questions d'un provincial*, « l'athée partage avec le théiste l'idée de l'existence d'une cause métaphysique première » :

> […] simplement il l'identifie avec la matière, la nature ou la nécessité, c'est-à-dire qu'il lui ôte tous les attributs personnels, moraux, surnaturels ou spirituels qui sont propres de la divinité, notamment au sens chrétien du mot [14].

Conformément à ces possibilités d'interprétation de la cause première et d'abandon d'attributs divins, Bayle admet différents degrés d'athéisme, tout en distinguant l'athéisme dogmatique de l'athéisme sceptique et l'athéisme négatif de l'athéisme positif [15]. Il « introduit dans le débat une figure nouvelle » [16], celle de l'athée sceptique. Celui-ci, qui ne décide rien sur la question de la nature de la cause première, fait, pour lui, partie des athées positifs car il se penche au moins sur le problème – que ce soit avec succès ou non :

> Vous voyez par là que pour être non Théiste, ou Athéiste, il n'est pas nécessaire d'affirmer que le Théisme est faux ; il suffit de le regarder comme un problème [17].

En outre, Bayle juge cet état d'athée sceptique « relativement majoritaire parmi ceux qui, élevés dans le christianisme, sont devenus incroyants », car « le plus grand nombre

---

[13] Pierre BAYLE, *Œuvres diverses*, La Haye, Compagnie des libraires, 1737, vol. 4, p. 925 (« Table des matières »).

[14] Gianni PAGANINI, *op. cit.*, p. 395.

[15] *Id.*, p. 398 : « l'athéisme 'négatif' des peuples qui n'ont pas connu Dieu par simple ignorance ou barbarie » *vs*. « l'athéisme 'positif' de ceux qui ont examiné à fond la question ».

[16] *Ibid*.

[17] Pierre BAYLE, *Œuvres diverses*, *op. cit.*, vol. 3, p. 932 (« Réponse aux questions d'un provincial »).

de ces gens-là ne font simplement que douter, sans en venir à l'affirmation réelle, qu'il n'y a point de Dieu » [18]. Cependant, il est important de distinguer l'athée sceptique du pyrrhonien. Dans son article fameux dédié à Pyrrhon dans le *Dictionnaire historique et critique*, Bayle présente deux attitudes contradictoires. D'un côté, il admet que les théologiens critiquent le pyrrhonisme à juste titre ; de l'autre, il accepte le pyrrhonisme chrétien qui résulte du scepticisme indiquant à l'homme ses ténèbres et le soumettant, pour cela, à l'être suprême par la foi. Suivant cet argument, Gianni Paganini souligne que « c'est en rompant avec une lecture unilatérale du scepticisme baylien qu'on pourra au mieux envisager toute la richesse de son approche, à mi-chemin entre le terrestre et le céleste » [19].

Pourquoi avoir choisi l'athéisme sceptique de Pierre Bayle comme point de repère de notre analyse sur Marie Leprince de Beaumont ? Deux raisons majeures soutiennent ce choix : premièrement, il nous semble important de revoir le rapport entre le pyrrhonisme et la réflexion sceptique dans l'œuvre apologétique de l'éducatrice, car comme le soutiennent Marc-André Bernier et Sébastien Charles, « le scepticisme représente une donnée fondamentale pour comprendre certains des enjeux cruciaux de la philosophie et de la littérature au siècle des Lumières » [20]. Selon cette approche, il nous paraît particulièrement intéressant de nous interroger sur le statut du scepticisme dans la littérature vulgarisée et destinée à de jeunes femmes, telle celle à laquelle se prête Marie Leprince de Beaumont ; Pierre Bayle représente dans ce même débat une figure incontournable. Nos réflexions sur la position de Marie Leprince de Beaumont dans la littérature des Lumières pourraient notamment être nourries par les rapports entre ses idées et celles de son prédécesseur. En effet, comme le souligne Jonathan Israel dans l'introduction à *Qu'est-ce que les lumières « radicales » ?* : « beaucoup de choses dépendent [dans cette analyse] de la manière dont on lira l'œuvre de Bayle » [21]. Il remarque qu'entre les deux points de vue qui existent sur l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* – à savoir qu'il s'agit d'un rationaliste systématique (Gianluca Mori, Antony McKenna), probablement athéiste (Gianni Paganini) ou d'un sceptique et fidéiste chrétien (Élisabeth Labrousse) – le premier semble l'emporter de nos jours. Nos réflexions par rapport à Marie Leprince de Beaumont émergent de l'idée de l'athéisme baylien en tant que moteur des Lumières radicales ou des Lumières tout court.

---

[18] Gianni Paganini, *op. cit.,* p. 399. Citation tirée des *Œuvres diverses* de Pierre Bayle (*id.*, vol. 3, p. 933).

[19] Marc-André Bernier, Sébastian Charles, « Introduction », dans Id. (éds.), *Scepticisme & modernité*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, p. 13.

[20] *Id.*, p. 12.

[21] Jonathan Israel, « Unité et diversité des Lumières radicales. Typologie de ses intellectuels et de ses racines culturelles », dans Catherine Secrétan, Tristan Dagron et Laurent Bove (éds.), *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, *op. cit.*, p. 44.

L'athéisme philosophique dans le *Theophrastus redivivus* (1659) ou l'athéisme comme point de départ de l'apologétique ?

Une autre théorie sur l'athéisme nourrira notre examen, à savoir celle que Nicole Gengoux établit pour les thèses avancées par l'auteur anonyme du *Theophrastus redivivus*. Elle affirme non seulement que « l'athéisme est [pour lui] au principe de tous les systèmes de croyances » [22] mais souligne aussi qu'il s'agit d'« une position philosophique éternelle, aussi éternelle que la philosophie religieuse, tout en étant distincte du naturalisme, du panthéisme et du scepticisme » [23]. En se fondant sur deux questions majeures, à savoir le côté positif de l'athéisme et son rapport avec la morale, la chercheuse argumente que le *Theophrastus* « offre une alternative à la religion par un système complet fondé sur la seule loi naturelle » [24]. L'auteur anonyme ôte par exemple le caractère divin aux préceptes du décalogue en disant qu'ils ne reposeraient que sur la nature et sur le principe de conservation de soi que l'être humain respecte [25]. Le fait « que la morale pure évangélique soit fondée sur la loi de la nature, rend impossible tout reproche en immoralité que l'on pourrait adresser à l'athée » [26]. Plus encore :

> […] l'athéisme, dans le *Theophrastus*, est ce qui donne sens à la morale religieuse. Par un remarquable tour de force, pourtant tout « naturel », [l'auteur] articule avec rigueur loi morale et loi naturelle et fait de l'une le fondement de l'autre. La morale est entièrement fondée sur l'amour de soi, ce qui n'enlève rien de son efficacité [27].

Ce qui nous intéresse dans l'analyse de l'œuvre de Marie Leprince de Beaumont est le rapport entre athéisme et morale qui, dans le *Theophrastus*, est renforcé par l'idée de l'amour de soi. L'athée devient ainsi quasiment plus moral que le croyant. En argumentant de façon inverse, le raisonnement de l'éducatrice est construit de manière telle que l'athéisme soit à l'origine de toute croyance. D'autres apologistes catholiques ont par ailleurs opté pour cette stratégie, notamment l'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier.

Être athée selon Marie Leprince de Beaumont, ou l'athéisme vulgarisé

Le sujet de l'athéisme surgit dans un grand nombre d'œuvres de Marie Leprince de Beaumont et ceci durant toute sa carrière. Tout d'abord, il importe de signaler qu'elle distingue entre les athées, qui nient l'existence d'un dieu, et les déistes, qui en supposent un qui n'est assurément pas le Dieu chrétien. Le point commun de ces deux groupes d'ennemis à sa cause est le rejet de la tradition judéo-chrétienne contre laquelle ils jouent sur tous les registres de la critique : la critique de la véracité de l'histoire, de la probabilité des miracles et de la chronologie des faits dans la Bible, par exemple. Toutefois, les conséquences que les déistes et athées tirent de leur attaque commune contre les religions peuvent être distinguées aussi bien que la réaction des croyants à

---

22 Nicole Gengoux, *op. cit.*, vol. 1, p. 37.
23 *Ibid*.
24 *Id*., p. 34.
25 Voir *id*., p. 492.
26 *Id*., p. 500.
27 *Id*., p. 803.

l'égard de celles-ci. Dans l'*Histoire générale du christianisme*, Rolf Geissler soutient que le déisme pouvait encore être jugé comme « une forme rationaliste et sécularisée du christianisme qui laissait espérer que l'on se tournerait tout de même de nouveau vers la foi chrétienne de la Révélation », alors que l'athéisme constituait « une évolution intolérable d'un point de vue chrétien » [28].

Nous allons voir que l'argumentation développée par Marie Leprince de Beaumont et par d'autres apologètes catholiques est tout autre. Son œuvre se mesure, certes, à un grand nombre de questions posées au christianisme à la fois par les athées et déistes, comme la place de l'homme dans la nature et notamment par rapport aux animaux, la question de l'immortalité de l'âme ou celle de la libre volonté humaine. Mais ses textes se montrent ouvertement hostiles aux déistes tout en affichant une attitude beaucoup plus « tolérante » envers les athées.

Les premières occurrences du terme « athée » se trouvent dès la deuxième publication de l'auteure – *Le triomphe de la vérité* qui paraît en 1748, à Nancy :

> J'ai remarqué avec douleur que l'on rendait inutiles les plus heureuses dispositions, par le soin qu'on prenait d'empoisonner l'esprit des jeunes personnes, de ces opinions sur la religion, aussi contraires aux bonnes mœurs qu'aux lumières de la raison : le Déisme, l'Athéisme même (je parle des Athées de cœur, car je suis persuadée qu'il n'y en est pas d'esprit) sont aujourd'hui à la mode [29].

Ce passage confirme que Marie Leprince de Beaumont juge toute hétérodoxie dépourvue de morale. Elle n'admet effectivement pas l'image de l'athée vertueux telle qu'elle est dessinée par Pierre Bayle ou par l'auteur anonyme du *Theophrastus*. La précision que l'éducatrice ajoute entre parenthèses pour définir davantage l'athéisme, est plus importante encore. Elle révèle que la forme rationnelle de l'athéisme, celui qui prône l'inexistence de Dieu par un examen pertinent, semble plus improbable à l'auteure qu'un athéisme basé sur les passions, sur le cœur. En effet, l'histoire du *Triomphe de la vérité* prouvera non seulement que le cœur d'un athée ne peut pas être tranquille mais aussi que l'examen rationnel, qui suit le questionnement naturel, conduit droit à l'idée du Dieu chrétien. La première forme de l'athéisme, celui du cœur, est illustrée au commencement du roman, lorsque Monsieur de la Villete, le père du protagoniste, se sert de l'éducation isolée de son fils pour prouver que l'idée de la divinité est innée. L'athéisme est limité par un sentiment dérangeant et présenté comme l'un des plus humains, à savoir l'interrogation constante sur la provenance du monde. Nous verrons qu'il s'agit là d'un leitmotiv de l'écriture apologétique de l'auteure. Amené à une réflexion sur la nature et le principe du hasard qui la guiderait, le fils de Monsieur de la Villete met son père dans le pire embarras :

> Je ne conçois pas, lui disais-je, comment on peut attribuer au hasard, l'ordre que vous m'avez tant de fois fait admirer dans l'univers. Quand j'écris, il ne faut pas que je laisse aller ma main au hasard, ou je ne ferais qu'un barbouillage, que vous ne pourriez lire. Quand ma chère mère brode, elle ne met point à l'aventure ses couleurs,

[28] Rolf Geissler, « Les Lumières contre le christianisme », dans Jean-Robert Armogathe *et al.* (éds.), *Histoire générale du christianisme*, Paris, puf, 2010, p. 480.

[29] Marie Leprince de Beaumont, *Le triomphe de la vérité*, Liège, Bassompierre, 1774 [Henri Thomas, 1748], t. 1, p. vii (« Préface »).

> & ne pointe pas son aiguille au hasard, sans quoi elle ne formerait pas ces belles fleurs que vous admirez si souvent. Il y a une Nature, vous me l'avez avoué ; & moi je conçois fort bien qu'elle ne meurt point, puisqu'elle préside depuis tant de siècles à la naissance & à la mort des hommes. Elle est donc un être simple, qui n'est point composé de parties : elle a donc toujours été, puisque faire une chose, c'est unir les différentes parties qui la doivent composer. Vous ne pouvez me disputer cela, mon cher père, ou les principes que vous m'avez donnés sont faux [30].

De l'athéisme forcé et artificiel (cet athéisme de cœur) du fils naît une première conscience de Dieu, sans que ce dernier soit doté de notions personnelles ni d'un nom. Lors de son évolution intellectuelle au cours de laquelle la discussion tourne autour du mal et du bien, de la libre volonté de l'homme, de l'âme des bêtes et de l'atteinte du bonheur par une vie vertueuse, le jeune protagoniste sera orienté vers la seule solution présentée comme logique dans le texte, à savoir celle du Dieu chrétien.

Seulement deux ans après la sortie du *Triomphe de la vérité*, Marie Leprince de Beaumont insère une longue contribution au sujet de l'athéisme dans son journal, le *Nouveau magasin français*. De mars à août 1750, 78 colonnes sont remplies par la « Lettre de Mr. N. E. écrite de la campagne à Mr. C. P. à Londres ». À la fin de l'écrit qui s'intitule « Que l'athéisme & le dérèglement des mœurs ne sauraient s'établir dans le système de la nécessité », le lecteur apprend qu'il s'agit d'une pièce de Mr. Tourneyser. Étienne Tourneyser (1715-1763) est un philosophe, juriste et mathématicien, né en 1715 à Genève et installé à Londres à partir de 1740 [31]. Après la publication de ses réflexions dans le journal de Marie Leprince de Beaumont, il fait paraître, en 1751, la *Lettre d'un philosophe dans laquelle on prouve que l'athéisme & le dérèglement des mœurs ne sauraient s'établir dans le système de la nécessité*, chez Antoine Philibert à Genève. L'article dans le *Nouveau magasin français* mérite donc toute notre attention non seulement parce qu'il s'agit de la première publication des idées de Tourneyser, mais aussi parce qu'il est probable que l'éducatrice ait puisé dans les arguments du philosophe afin de développer sa propre vision de l'athéisme. La lettre attaque le jugement selon lequel « la fatalité » constituerait « la cause la plus générale de l'Athéisme, & de la corruption de mœurs » [32]. En argumentant qu'il importe peu si l'homme est sujet à la prédestination ou s'il est, au contraire, entièrement libre, le philosophe suisse conclut à l'indispensable union entre la religion et la morale et « priv[e] ainsi l'athéisme de son unique ressource ». À vrai dire, l'on trouve ici la totalité des idées que Marie Leprince de Beaumont intégrera ensuite dans l'apologétique chrétienne au sein de son œuvre, dont l'idée centrale consiste à nier toute dimension morale à l'athéisme. En outre, sont traités la distinction entre le bien et le mal physique et moral, l'origine et l'impact de l'entendement et de la volonté de

---

[30] *Id.*, pp. 26-27. On remarquera les exemples issus de la vie quotidienne avancés par le fils pour contester des problèmes d'ordre philosophique. Il s'agit là d'une stratégie de vulgarisation du savoir souvent appliquée par l'auteure.

[31] Voir à ce sujet l'article « Thurneuysen [Thourneyser], Étienne » de Gisela Luginbühl-Weber dans le *Dictionnaire historique de la Suisse*, accessible sur http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D24752.php (consulté le 5 février 2016).

[32] Marie Leprince de Beaumont, *Nouveau magasin français*, Londres, François Chagouin, mars 1750.

l'homme dans ses choix, la déduction de l'existence d'un Être suprême de la simple possibilité d'un tel Être et la conclusion finale que l'homme est un être religieux et qui ne peut nier l'existence de Dieu.

Marie Leprince de Beaumont désigne par le terme d'« athées » ceux et celles qui nient toute idée de la divinité et les distingue explicitement des déistes. Cette réflexion est également présente dans les *Magasins*. Dans l'« Histoire de Fidélia », texte inséré dans le troisième volume du *Magasin des adolescentes*, l'athéisme est assurément associé aux « philosophes modernes ». La protagoniste est réprimandée par son oncle qui considère que la lecture de « ces sortes de livres [philosophiques] n'étai[t] bon[ne] qu'à faire [d'elle] un Athée » [33]. La réponse de Fidélia est révélatrice de la distinction entre athées et déistes :

> D'abord je voulus lui expliquer mes sentiments parce que les regardant comme justes et vertueux, j'aurais cru commettre un crime en cherchant à les déguiser ; mais la portée de son esprit n'allait pas jusqu'à pouvoir comprendre la différence qu'il y a entre un Athée et un Déiste. Mes arguments ne servirent qu'à le convaincre que j'étais une scélérate qui, comme il le disait, ne croyait ni à Dieu ni à diable [34].

Le passage souligne l'argumentation qui fait paraître les athées dépourvus de l'idée d'un dieu et donc immoraux mais du moins cohérents dans leur raisonnement face aux déistes, qui, eux, sont jugés immoraux et méprisables en raison d'un manque de logique.

Un écrit, repris dans les *Œuvres mêlées*, aborde très explicitement cette différence entre les athées et les déistes que Marie Leprince de Beaumont maintiendra dans l'intégralité de son œuvre. Parmi les répliques des textes insérés dans le *Nouveau magasin français* que ce recueil rassemble, se trouvent les « Réflexions de l'Auteur sur la religion à la mode et dialogue à ce sujet » [35]. Dès l'incipit, l'auteure explique ce qu'elle entend prouver par son texte :

> Notre siècle est celui du déisme. C'est la religion à la mode, celle des beaux-esprits ; les femmes même qui se piquent de savoir quelque chose, rougiraient de penser sur la religion comme le peuple. Chacun s'en fait une à sa fantaisie. On reconnaît un Être suprême parce qu'on ne peut se refuser à son évidence, parce qu'on est convenu depuis longtemps de ranger les athées parmi les fous. Ce que je vais annoncer ici, paraîtra donc bien extraordinaire. Voici mes deux propositions :
>
> 1° Je trouve moins d'extravagance à être athée que déiste.
>
> 2° Dans le cas d'erreur des deux côtés, je ne crois pas l'athée plus coupable que le déiste [36].

En présentant ses dialogues comme véritables, Marie Leprince de Beaumont relate la discussion entre trois personnages : Désenville, un athée qui souffre d'une incertitude insupportable quant à sa conviction et d'un désir vif d'adorer un dieu ; Lémeri, un déiste convaincu ; et un personnage appelé « l'Auteur » qu'on peut supposer être

---

[33] Id., *Magasin des adolescentes*, Londres, John Nourse, 1760, t. III, pp. 11-12.

[34] *Id.*, p. 12.

[35] Id., *Œuvres mêlées*, Maestricht, J. E. Dufour & Ph. Roux, 1775, t. V, pp. 212-232 (« Réflexions de l'Auteur sur la religion à la mode et dialogue à ce sujet »).

[36] *Id.*, pp. 212-213.

le porte-voix de l'éducatrice. Au début du court dialogue, Désenville se plaint des déistes :

> Grace aux raisonnements des […] déistes, on ne peut compter sur rien. La chute d'Adam est une fiction ; l'immortalité de l'âme une chimère ; les récompenses & les châtiments à venir, une imagination. Vous niez la Providence ; Dieu est trop grand de se mêler des choses de la terre [37].

L'auteure le rejoint dans sa posture et annonce un ouvrage qui lui prouvera l'absurdité de toutes ces thèses – selon notre hypothèse, il s'agit des *Américaines*.

> Je suis du sentiment de Monsieur, & heureusement je n'aurai pas de peine à lui faire connaître l'Être qu'il veut adorer. Je crois même, qu'en doutant de l'existence de l'Être que reconnaissent les déistes, il honorait celui, qui, seul, doit être adoré, & je dis hardiment avec lui : il est plus sensé de nier l'existence d'un Dieu, que d'en admettre un, en qui l'on suppose des imperfections qui ne se rencontrent pas dans les créatures raisonnables ; tel est le Dieu des déistes, comme je le prouverai dans mon prochain magasin [38].

Le rapport entre l'athéisme, le déisme et le christianisme est explicitement dévoilé par la suite :

> Je conclus de tout ceci, que le déisme conduit ou doit conduire tout homme raisonnable à l'athéisme. Ce dernier état doit nécessairement rappeler au christianisme. On ne peut s'étourdir longtemps sur l'existence d'un premier Être. [Mr. Désenville], par exemple, en souhaitant de voir des choses extraordinaires, fait bien voir qu'il n'est athée que dans la superficie de son esprit ; cet état n'est pas pour lui un état tranquille ; il en sent l'absurdité. Après avoir rejeté le dieu des déistes, il attend qu'on en offre un autre à son hommage, & il le trouvera dans celui qu'adorent les chrétiens [39].

L'éducatrice annonce clairement sa réflexion : il faut, pour pouvoir s'assurer de la foi, entrer dans une condition athée. Cette dernière paraîtra peu logique à l'homme qui se pose naturellement des questions sur la création du monde et sur un premier Être qui doit le présider. L'idée de ce premier Être coïncide logiquement avec le Dieu des chrétiens qui assure la morale et la vertu des hommes par ses lois, châtiments et récompenses. L'auteure conclut donc le dialogue comme suit :

> Il vous reste à examiner, Mr., si cette révélation que la religion chrétienne vous présente, a le caractère qu'elle doit avoir pour être regardée comme divine. Si Mr. Lémeri n'en veut pas convenir, je lui conseille de devenir Athée. La nécessité d'une religion, est tellement liée avec celle de l'existence d'un Dieu qu'on ne peut toucher à l'une sans détruire l'autre. Ceux qui voudront lire les preuves de la Religion révélée, peuvent les trouver dans quantité d'ouvrages solides, qu'on a faits sur ce sujet : la nécessité de finir, ne m'a pas permis d'étendre cette matière plus loin [40].

Effectivement, Marie Leprince de Beaumont ne s'étend pas sur ce sujet dans ce petit dialogue inséré dans son journal, mais elle dédiera un ouvrage de six volumes à

---

[37] *Id.*, p. 223.
[38] *Id.*, p. 226.
[39] *Id.*, p. 230.
[40] *Id.*, pp. 230-231.

la même question, en 1769 : *Les Américaines ou La preuve de la religion chrétienne par les lumières naturelles*. Dans cette suite aux *Magasins* destinés aux jeunes filles, quasiment toutes les confessions « à la mode » à l'époque de l'auteure sont représentées. Un Rabbin, un Déiste et un Tolérant, un Calviniste et d'autres délégués des confessions chrétiennes s'entretiennent avec de jeunes femmes anglicanes et leur gouvernante catholique, La Bonne, sur la « véritable religion ». Il reste à savoir pourquoi, étrangement, aucun athée n'apparaît dans ce texte afin de soutenir la démonstration que nous avons restituée ci-dessus.

Figurer un athée parmi les interlocuteurs dérangerait le développement de l'argumentation de l'auteure. Comme elle voit la morale attachée à la religion, elle pourrait très bien faire apparaître un athée afin de démontrer qu'il est dépourvu de morale. Or, ceci ne lui est pas possible dans un texte où des représentants de toutes les confessions chrétiennes s'affrontent. En effet, dans le dialogue des *Œuvres mêlées*, l'athée n'est confronté qu'à un déiste – théorie encore moins pertinente et vite ridiculisée – mais qu'en serait-il si on le confrontait à un protestant ? Comment maintenir le rejet des autres confessions chrétiennes une fois confrontées à un athée ? Comment garantir la ridiculisation d'une argumentation qui semble pourtant plus logique à Marie Leprince de Beaumont que celle avancée par le déisme ? Toutefois, la logique de l'auteure est restée la même. Jusqu'au cinquième des six volumes des *Américaines*, la défense du christianisme repose sur le choix indispensable, quoique absurde et ridiculisé, entre le déisme et le christianisme, pour laisser place à la seule véritable alternative dévoilée dans le dernier tome par le Rabbin :

> [I]l n'y avait point d'alternatives pour moi entre être athée ou catholique. Je défie tout homme de bon sens de se tenir entre ces deux extrémités [41].

La stratégie argumentative pour arriver à ce constat est remarquable et s'inscrit pleinement dans les principes de la littérature des Lumières. Au lieu de se trouver à court d'arguments rationnels face à un personnage athée, ce qui pourrait induire en erreur le lecteur sur le plan moral, l'auteure fait implicitement référence à l'athéisme par le biais de la condition « américaine » – état sauvage dépourvu de tout préjugé et de toute connaissance et donc favorable aux idées innées. Non seulement les filles, mais aussi le Rabbin, se voient transportés dans cet état. Au moment où il est « fortement tenté de douter de l'existence de Dieu », ce personnage devient un vrai « Américain ». Bien évidemment, Bonne triomphe : « Voilà la disposition où je vous souhaitais, & que tout homme raisonnable doit éprouver après avoir écouté nos conversations » [42]. Comme nous l'avions mentionné ci-dessus, elle se rapproche d'autres apologistes catholiques, comme par exemple l'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier, par la transformation de l'homme en, nommons-le, « athée sceptique ». Dans *Le déisme réfuté par lui-même*, Bergier se prononçait également contre le *Vicaire savoyard* de Rousseau et en déduisait la même conséquence que l'éducatrice.

Il convient ici d'ajouter quelques réflexions qui concernent la différence entre le pyrrhonisme et le doute en matière de religion. Globalement, nous constatons que

---

41 Id., *Les Américaines*, Annecy, Durand, 1769, t. VI, p. 268.

42 *Id.*, t. IV, p. 298.

Marie Leprince de Beaumont suit – ceci notamment dans sa pédagogie – le doute méthodique de Descartes plutôt que le doute sceptique. Ainsi, dans *Les Américaines*, elle affiche la même méfiance envers le pyrrhonisme que son prédécesseur et laisse à Bonne le soin d'affirmer que « le doute est le chemin de la vérité » [43]. En effet, l'intérêt du doute s'explique par son objectif, qui est d'atteindre une certitude : « Je commence par ne rien croire pour m'assurer de tout » [44]. Étant persuadée du fait que le doute tourmente plus que la foi [45], Bonne tient à définir le doute dont elle entend user. Elle rappelle ainsi ce qu'est une pyrrhonienne lorsque Lady Violente désigne sa camarade Miss Maly comme telle :

> Être pyrrhonienne, c'est assurer qu'on ne peut rien prouver, & qu'en conséquence on doit douter de tout. Elle, au contraire, demande des preuves ; donc elle croit qu'il y en a [46].

La critique des pyrrhoniens, par ailleurs déjà fort bien développée dans le *Magasin des adolescentes*, l'est plus encore dans *Les Américaines*. Miss Dorothée s'étonne des pyrrhoniens qui seraient d'après elle, « de drôles de gens, qui disent le oui & le non dans le même temps » [47]. Lady Louise les désigne comme « d'étranges gens » et se plaint surtout du fait que « [p]our nier le vraisemblable, ils admettent l'absurde » [48]. Finalement, Miss Dorothée réduit l'argumentation des pyrrhoniens à néant :

> Je demande aux pyrrhoniens, pourquoi dites-vous qu'il faut douter de tout, sur quoi appuyez-vous votre doute ? Ils me répondent : c'est qu'il n'y a rien de certain, l'expérience nous l'apprend. Je leur réponds. Vous êtes sûrs qu'il n'y a rien de certain : mais voilà une certitude, vous avez donc tort de soutenir qu'il n'y a rien de certain. S'il y a une certitude, il peut y en avoir mille. Convenez donc que vous dites qu'il n'y a rien de sûr sans raison suffisante, ou que si vous parlez en conséquence de cause, vous assurez que vous avez la certitude qu'il n'y a rien de sûr, & cela est contradictoire [49].

C'est Bonne qui explique la différence entre ces incertitudes pyrrhoniennes et l'état d'« athée » qu'elle souhaite pour ses disciples : « Concevez, Mesdames, qu'on peut suspendre son jugement sur tout, sans être pyrrhonienne. Ce n'est point là un doute, au contraire, c'est sagesse » [50].

Nous avons vu que Marie Leprince de Beaumont distingue donc bien les athées des déistes, et le scepticisme du pyrrhonisme. En nous attardant sur son dernier ouvrage, *La dévotion éclairée*, nous rencontrons une dernière affirmation – justifiant parfaitement ses théories par ailleurs – qui la rapproche des idées de Pierre Bayle. Ce dernier se fait l'apôtre de la lutte contre toutes sortes de superstitions et soutient que « l'athéisme est plus aisé à guérir que l'idolâtrie ». Il s'agit là d'un avis partagé

---

43 *Id.*, t. I, p. 306.
44 *Id.*, p. 46.
45 Voir *id.*, t. II, p. 307. Marie Leprince de Beaumont cite ici Lord Chesterfield.
46 *Id.*, t. I, p. 72.
47 *Ibid.*
48 *Id.*, t. II, p. 101.
49 *Id.*, t. I, pp. 73-74.
50 *Id.*, p. 74.

par Marie Leprince de Beaumont, qui s'attaque dans ce dernier de ces *Magasins* à la fausse dévotion :

> Si on me demandait lequel est le plus aisé ou la conversion d'un grand libertin, ou celle d'une [fausse] dévote […], je n'hésiterais pas à décider pour la première [51].

Pour résumer cet aperçu de l'athéisme dans l'œuvre de Marie Leprince de Beaumont, trois hypothèses majeures se dégagent de notre analyse : l'auteure condamne fermement le déisme et le matérialisme ; elle s'exprime contre le scepticisme pyrrhonien ; mais elle se sert d'une sorte d'athéisme philosophique pour fonder sa propre théologie catholique (à l'instar de l'auteur anonyme du *Theophrastus*). Elle comprend l'athéisme comme la négation du divin qui est forcément accompagnée d'une dépravation des mœurs. Tout en préférant l'idée de l'inexistence d'un dieu aux théories déistes, elle ne peut approuver ce deuxième aspect de l'athéisme car elle considère – tout comme Tourneyser – les mœurs profondément ancrées dans la religion chrétienne. Pour esquiver le problème de la confrontation d'un athée avec les différentes confessions chrétiennes, l'auteure use dans *Les Américaines* d'un état d'« athée sceptique » (selon le sens donné par Bayle) camouflé dans la métaphore des « Américaines ». Elle établit ainsi son argumentation cartésienne qui promeut l'existence de Dieu et l'amour que l'homme doit à son Créateur, à la Création et à ses compatriotes (impact moral), comme des idées innées.

L'athéisme, une donnée universelle dans l'analyse des Lumières au pluriel ?

La conclusion qui suit respecte deux axes. Premièrement, le traitement de l'athéisme dans l'œuvre de Marie Leprince de Beaumont permet de la positionner dans le contexte littéraire des Lumières ; deuxièmement, l'athéisme peut être une donnée fondamentale pour le développement d'idées propres aux Lumières, qu'elles soient religieuses ou non.

L'attaque que l'éducatrice mène contre « les philosophes incrédules » se dirige avant tout contre les déistes qui essaient de dénigrer la foi en disant que l'homme peut parfaitement vivre sans religion – mais non sans l'idée de Dieu. Visiblement, aux yeux de l'auteure catholique, cette « commodité humaine » de renoncer aux obligations et aux dogmes religieux est inacceptable. Tout en restant une catholique zélée, elle fait preuve d'esprit critique en distinguant dans le détail les « ennemis » de la foi, c'est-à-dire les athées et les déistes, sur le plan rationnel. En instrumentalisant la condition d'athée (dans un sens sceptique) en faveur de la défense du catholicisme par le biais de la métaphore des « Américaines », Marie Leprince de Beaumont s'adapte pleinement à son époque. Ce fait ajoute un argument en faveur de sa classification parmi les auteurs des *Lumières catholiques*. En effet, la Rouennaise concilie les aspects vantés par les Lumières, comme la critique et la lutte contre le préjugé, avec la foi, tout en maintenant l'idée centrale de la morale attachée à la religion.

En définitive, l'athéisme nous paraît donc constituer un paradigme important pour l'analyse de la littérature du XVIIIe siècle. Le plus souvent résumé au moteur des Lumières radicales, il est perçu comme le trait de caractère par excellence des matérialistes

---

[51] Id., *La dévotion éclairée*, Lyon, Bruyset-Ponthus, 1779, p. 32.

radicaux français [52]. Mais il se révèle aussi être un moteur de l'apologétique catholique, la condition athée pouvant parfaitement être instrumentalisée en faveur d'un projet diamétralement opposé. Les raisonnements de Marie Leprince de Beaumont ou de Nicolas-Sylvestre Bergier le prouvent. Dans ces deux cas, la diffusion de l'image de l'athée va de pair avec une vulgarisation des théories philosophiques et théologiques à destination d'un large public, dont les femmes. Cette visée est réaffirmée dans les *Œuvres mêlées* où l'éducatrice, qui savait tirer profit de ses ouvrages destinés aux profanes, souligne :

> Ce n'est pas que les vérités que je vais annoncer soient nouvelles, il s'en faut de beaucoup ; elles ont paru sous mille formes diverses : mais ces formes ne sont pas épuisées, & j'ose dire qu'elles vont paraître sous un jour assez clair, pour être comprises des personnes les moins éclairées [53].

Envisagé comme un dispositif, qui permet d'exprimer une pluralité de points de vue, au long du siècle des Lumières, l'athéisme paraît bien constituer une étape incontournable dans la formation de la pensée moderne, qui peut préoccuper autant les femmes que les hommes, les intellectuels que les moins instruits, les croyants comme les non-croyants. L'exemple de Marie Leprince de Beaumont encourage décidément à approfondir les recherches sur la littérature apologétique en ce sens.

---

[52] Voir à ce sujet par exemple Gianni Paganini, « L'apport des courants sceptiques à la naissance des Lumières radicales », dans Catherine Secrétan, Tristan Dagron et Laurent Bove (éds.), *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, *op. cit.*, pp. 87-104.

[53] Id., *Œuvres mêlées*, t. v, p. 212 (« Réflexions de l'Auteur sur la religion à la mode et dialogue à ce sujet »).

Le juif et la chrétienne dans *Les Américaines* de Madame Leprince de Beaumont

Sylviane Albertan-Coppola

Une anecdote fameuse du *Neveu de Rameau* raconte la mésaventure cuisante d'un juif d'Utrecht qui s'éprend d'une belle courtisane :

> Mon juif était un homme qui savait sa loi, et qui l'observait raide comme une barre, quelquefois avec l'ami, toujours avec l'étranger. Il se fit une mauvaise affaire qu'il faut que je vous raconte, car elle est plaisante. Il y avait à Utrecht une courtisane charmante. Il fut tenté de la chrétienne ; il lui dépêcha un grison [1], avec une lettre de change assez forte. La bizarre créature rejeta son offre. Le juif en fut désespéré [2].

Pour se consoler, il accepte à la place la proposition malhonnête de la femme du grison mais, le moment venu, il refuse d'honorer la lettre de change, ce qui le conduira à la condamnation du tribunal.

C'est d'une tout autre affaire qu'il s'agit dans *Les Américaines* (1769) de Mme Leprince de Beaumont. Dans cet ouvrage qui se fixe pour mission de donner « la preuve de la religion chrétienne par les lumières naturelles » [3], Mlle Bonne (ou « La Bonne »), éducatrice catholique, parvient à persuader un rabbin de la supériorité

---

[1] Messager secret.

[2] *Le neveu de Rameau*, dans Denis Diderot, *Œuvres*, Paris, Robert Laffont (« Bouquins »), 1994, vol. 2 (*Contes*), p. 689.

[3] Jeanne-Marie Leprince de Beaumont, *Les Américaines ou la preuve de la religion chrétienne par les lumières naturelles*, Annecy, Durand, 1769, 6 tomes (édition désormais citée dans cette contribution avec la mention directe de la tomaison et de la pagination) ; rééd. Lyon, Bruyset Ponthus, 1770. Sur Leprince de Beaumont, « philosophe éclairée à la fois par la religion et par la raison », voir Geneviève Artigas-Menant, « Les lumières de Marie Leprince de Beaumont : nouvelles données biographiques », *Dix-huitième siècle*, 2004, n° 36, pp. 290-301.

du christianisme. Cette rencontre inattendue, qui amène l'auteur à confronter sous la forme d'une fiction les mérites respectifs du judaïsme et du christianisme, justifie qu'on s'y attarde pour son originalité.

C'est au tome III que le Rabbin, amené par M. Belesprit, vient s'ajouter à la quinzaine d'interlocuteurs et surtout d'interlocutrices [4] de Mlle Bonne qui mène les débats. Tout se passe alors comme si, en pleine discussion sur les raisons qui ont poussé les juifs à rejeter le Christ, ces raisons s'incarnaient dans un personnage de fiction. Ce nouvel interlocuteur est présenté comme « un adversaire plus redoutable » [5] que M. Belesprit et, de fait, il offre une belle résistance à son hôtesse sur la question des prophéties.

La conversion du rabbin à la foi chrétienne ne tardera pourtant pas. Dès la quatrième journée d'entretiens, il affirme que « [ses] yeux sont ouverts » et réclame seulement un délai pour en « faire une déclaration nette et précise » [6]. Dès lors, il ne formulera plus d'objections et se contentera de s'informer sur le christianisme, afin de décider quelle religion adopter. Le sixième et dernier tome s'achèvera sur l'annonce du futur baptême du rabbin, profondément convaincu qu'être chrétien, c'est forcément être catholique.

Il ne s'agit pas évidemment, dans le cadre de cette recherche sur les femmes apologistes, de rendre compte de l'argumentation apologétique de Leprince de Beaumont sous tous ses aspects mais de s'interroger sur la place des femmes dans le débat. À cet égard, le déroulement du dialogue qui s'engage entre le juif et la chrétienne permettra d'en savoir plus sur le versant féminin des « anti-Lumières », en l'abordant sous l'angle peu commun de la controverse judéo-chrétienne [7].

Une première remarque s'impose à propos du personnage de La Bonne comme femme apologiste. Si elle occupe dans le débat une position supérieure en tant que meneuse de la discussion et détentrice de la vérité, elle possède un statut *a priori* inférieur au plan intellectuel en tant que femme.

Le Rabbin commence ainsi par souligner son ignorance des langues mortes dont élégamment il déclare ne pas vouloir abuser [8]. Elle-même se vante auprès de lui de ne pas avoir lu « plus d'une demi douzaine de livres de controverse » et de n'avoir eu pour docteurs que « [son] catéchisme, l'évangile et l'histoire » [9]. Cependant l'auteur,

---

[4] Leur nombre s'élèvera progressivement, notamment par l'ajout aux écolières de Mlle Bonne de Tolérant, du Calviniste, du Luthérien (t. IV), de l'Anglican et de Mr de Bonnefoi (t. VI), jusqu'à atteindre la vingtaine dans le dernier tome.

[5] III, p. 84. Désormais, les indications en notes infrapaginales relatives aux citations de l'ouvrage renverront à cette édition (tomaison en chiffres romains, pagination en chiffres arabes).

[6] III, pp. 247 et 284.

[7] Les fameuses *Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais à M. de Voltaire* de l'abbé Guénée (Paris, Moutard, 1769) portent en fait davantage sur le débat entre les incrédules et les chrétiens.

[8] III, p. 127. Ce thème de la méconnaissance des langues mortes chez les femmes et de la facilité à leur en imposer qui en découle reviendra au tome suivant (IV, p. 417).

[9] IV, p. 8. On apprendra plus loin qu'elle a fait lire la Bible à ses écolières, contre l'usage catholique (IV, p. 25).

tout en sacrifiant à cette image traditionnelle de la femme, la retourne habilement en avantage dans le débat. C'est ainsi que le caractère improvisé et non médité de l'argument que M[lle] Bonne tire de l'historien Flavius Josèphe à propos de Jésus joue en faveur de sa cause [10]. Mieux encore, la simplicité de ce personnage féminin lui permet de s'identifier aux simples qui ont cru quand les docteurs ont fermé les yeux face aux témoignages de la prophétesse Anne, du saint vieillard Siméon ou du précurseur Jean-Baptiste sur le Messie :

> C'est un grand encouragement pour nous autres simples femmes. Les grands et les lettrés du peuple juif ne se montreront pas plus dociles à la vue des miracles de Jésus : l'envie, la jalousie, l'hypocrisie ont mis sur leurs yeux un voile d'airain que rien ne peut briser [11].

L'objection de la foi des simples, fréquemment soulevée par les incroyants au XVIII[e] siècle, se trouve de la sorte retournée en preuve en faveur du christianisme dans l'entretien entre la Bonne et le Rabbin.

La discussion entre le juif et la chrétienne, si elle n'est pas comme dans *Le neveu de Rameau* érotisée, est donc nettement sexuée [12]. Il ne s'agit pas d'un échange égalitaire entre de purs esprits mais d'une partie dans laquelle Bonne ne combat pas à armes égales, comme le signifie clairement le rabbin :

> LE RABBIN – [...] Je vous suppose très savante : cependant la partie ne me paraît pas égale.
>
> M[LLE] BONNE – Je ne me pique pas d'être savante, Monsieur ; mais je crois être instruite et savoir mon catéchisme à fond, ce qui me suffit pour soutenir ma cause [13].

Il est clair que c'est par pure « condescendance » que les hommes écoutent le « joli babil » des femmes [14] et le Rabbin ne manque pas à l'occasion de rappeler celles-ci à la logique qu'elles prônent [15] : « Oh ! pour cette fois, Mesdames, vous cessez d'être logiciennes » [16].

On note plusieurs indices de ce clivage homme/femme dans le débat. À la fin du tome III, La Bonne estime avoir rempli son engagement auprès de « ces Messieurs », englobant le rabbin dans le lot, au lieu de former un front uni des chrétiens et des

---

[10] III, pp. 93-95.

[11] III, p. 133.

[12] Un peu comme dans *Le rêve de d'Alembert* (1769) entre le philosophe et M[me] de Lespinasse, à ceci près que Diderot mêle de la sexualité à sa démonstration du matérialisme.

[13] IV, p. 7.

[14] IV, p. 17.

[15] « C'est un cours de logique, Mesdames, que nous allons faire ensemble », avait dit La Bonne à ses disciples au début (I, p. 22).

[16] VI, p. 38. Lorsqu'elles soutiennent que la présence réelle soulève les sens et la raison : selon le Rabbin, si mes sens me disent bien qu'il n'y a que du pain dans l'Eucharistie, ma raison me dicte qu'il serait ridicule de me référer à leur témoignage, lorsque Jésus a parlé. Sur la nature de la raison prônée par l'auteur, voir Guilhem ARMAND, « Lumières de la raison et lumière de la foi chez Marie Leprince de Beaumont » et Alicia C. MONTOYA, « Madame Leprince de Beaumont et les lumières religieuses », dans Jeanne CHIRON et Catriona SETH (éds.), *Marie Leprince de Beaumont. De l'éducation des filles à* La Belle et la Bête, Paris, Garnier, 2013.

chrétiennes face au juif comme on aurait pu s'y attendre, idéologiquement parlant. Le Rabbin lui-même, à la fin du sixième et dernier tome, au terme d'une discussion serrée sur les sacrements avec le Calviniste, en présence de Bonnefoi, Tolérant et Belesprit, s'adressera globalement à l'assemblée féminine pour connaître la position de chacune : « Et vous, Mesdames, quel parti prenez-vous ? » [17]. Mais significativement s'effectue alors une redistribution des groupes, conforme cette fois à la logique apologétique. Finalement désolidarisé de Belesprit, dont il a failli suivre la pente [18], en même temps que de sa communauté d'origine et des protestants, le Rabbin rejoint le camp des femmes en se rangeant dans celui des satisfaits par l'argumentation de La Bonne.

L'apologétique féminine de Mme Leprince de Beaumont met donc en scène une microsociété dans laquelle la vérité finit par triompher des distinctions de sexe, de religion et de culture [19]. En dépit du poids des préjugés, la femme se révèle apte à prouver la religion chrétienne par le raisonnement et le juif se montre digne d'adhérer au christianisme. Est-ce à dire qu'une revendication féministe sous-tend le discours de l'auteur et qu'elle s'accompagne d'une réhabilitation des juifs à travers le personnage du Rabbin ? Tel n'est pas exactement le cas : de même que le rôle directif accordé à La Bonne n'exclut pas les idées préconçues à l'égard des femmes [20], l'attitude positive prêtée au Rabbin n'empêche pas l'affleurement des clichés relatifs au peuple juif. C'est une image assez ambiguë d'un juif intellectuel mais très soucieux de ses affaires qui se dégage en effet de ces entretiens.

Certes le Rabbin est présenté à son arrivée par Belesprit comme « un adversaire [...] redoutable » [21] et apparaît dans la discussion comme un homme posé, qui ne se prononce pas à la légère [22]. On a vu qu'il incarnait *a priori* le savoir par opposition à Mlle Bonne [23]. Elle-même salue son « bon sens » [24] et, aux yeux du Calviniste, le Rabbin est « un homme d'esprit » [25]. Il est évident que, si positive que soit cette image, il s'agit d'une représentation instrumentalisée du Rabbin, dont les qualités sont utilisées à des fins démonstratives : quelle victoire que d'amener un homme d'esprit à croire en l'infaillibilité de l'Église ! Et quel exemple pour le lecteur qu'un homme

---

[17] VI, p. 269.

[18] C'est de leurs efforts conjugués que devait naître, selon Belesprit, la certitude (III, p. 103). À ce moment de la discussion, la collusion entre juif et incrédule primait sur le rapprochement du judaïsme et du christianisme.

[19] Sur la question de l'égalité des sexes dans le débat des *Américaines*, voir Rotraud VON KULESSA, « L'apologétique chrétienne et l'éducation au féminin. *Les Américaines* (1769) de Jeanne-Marie Leprince de Beaumont », dans Fabrice PREYAT (éd.), *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines*, numéro thématique de la revue *Œuvres et critiques*, 2013, vol. XXXVIII, n° 1, pp. 91-102.

[20] *Cf.* « Ce n'est pas le lot des femmes de parler sur des matières si relevées » (IV, p. 214).

[21] III, p. 84.

[22] À Mlle Bonne qui aborde la question de la falsification des Livres juifs par les chrétiens, il réplique : « Je n'insiste pas sur cet article, Mademoiselle, je n'ai jamais approfondi cette matière pour en parler en critique judicieux, et je ne veux pas abuser de l'ignorance où vous êtes des langues mortes dans lesquelles ces ouvrages sont écrits. » (III, pp. 126-127).

[23] IV, p. 7.

[24] IV, p. 33.

[25] VI, p. 40.

de bon sens gagné au christianisme ! Le triomphe sera d'autant plus éclatant que l'adversaire était redoutable par son érudition et d'autant plus incontestable que la reddition se sera opérée sans précipitation.

Le Rabbin constitue également un précieux appui pour La Bonne dans la polémique qui l'oppose au Calviniste. Au tome VI, sa qualité de juif permet une intervention opportune au sujet des sacrifices pratiqués par les Hébreux et sa compréhension de saint Paul fait de lui un ferme soutien du catholicisme dans la querelle avec le Calviniste [26]. Au tome V, la critique des prêtres de sa nation qui ont rejeté Jésus prend plus de poids dans la bouche d'un membre de cette nation et le Rabbin constitue le meilleur des alliés, face au Calviniste, dans l'attaque des sectaires [27]. Sa connaissance de la Bible lui permet également de rejeter un argument du Calviniste en l'accusant de dénaturer l'Écriture [28]. Plus loin, encore, il affichera son adhésion à l'interprétation exégétique des catholiques [29].

Mais Leprince de Beaumont ne s'en tient pas à cette image désincarnée du Rabbin. Elle donne corps çà et là au personnage en lui conférant le statut romanesque de victime du destin. La volonté du Rabbin de prendre le temps d'approfondir la question de la prophétie de Daniel avant de répondre est l'occasion de rappeler l'oppression qui l'oblige à travailler à ses affaires, face à Lady Louise qui s'étonne de voir ce « maître en Israël » avouer son ignorance :

> Soyez généreuse, Madame, et n'abusez pas de mon aveu. On serait sans doute fort heureux si on n'avait d'autre occupation que celle de méditer la loi du Seigneur : l'oppression dans laquelle nous vivons parmi les nations, nous met dans la triste nécessité de partager notre temps entre le ciel et la terre. Forcés de nous faire un état par notre industrie, il nous reste bien peu de temps pour une étude sérieuse [30].

Plus loin, ce besoin de temps sera à nouveau évoqué, de manière pathétique, au moment où l'esprit du Rabbin vacille à l'issue d'une discussion serrée sur la résurrection du Christ :

> Eh ! que voulez-vous que je vous dise ? Ce silence n'est-il pas une réponse dans le cas où je suis ? Cependant... Ah ! pourquoi suis-je venu ici ? J'étais tranquille, je vivais heureux. Adieu, Mesdames. En réfléchissant, je suis sûr que je trouverais des réponses satisfaisantes à tout ce que vous avez avancé ; mais je manque de temps pour cette étude. Mes affaires, mon commerce, le soin de ma famille [31]…

La dramatisation de la situation du juif ira jusqu'aux larmes dans la description de Lady Violente qui, dans un effet théâtral, retient ce « nouveau Jonas » par son habit, de peur qu'il ne fuie, comme l'ancien, la vérité [32]. Mais plus frappant encore est le passage

---

[26] VI, pp. 82, 130. Voir aussi ses interventions en faveur de l'autorité de l'Église (V, pp. 119, 178 et 292).

[27] V, pp. 177, 155.

[28] V, p. 142.

[29] V, p. 287.

[30] III, p. 127.

[31] III, p. 207.

[32] III, p. 208. Dans la Bible, Jonas refuse dans un premier temps l'ordre du Seigneur de prêcher à Ninive, en s'enfuyant (*Jonas*, 1).

touchant où, prenant tout à coup conscience de l'appartenance de son interlocuteur à un peuple maudit par Dieu pour n'avoir pas reconnu Jésus comme Messie, Miss Dorothée le prie par délicatesse de l'excuser d'avoir évoqué cette malédiction en sa présence :

> Pardon, Monsieur, de cette exclamation ; elle m'a échappé, je vous assure. Je ne pensais pas que vous étiez là ; si j'y avais réfléchi, je me serais modérée [33].

Un repentir, du reste, apparemment inutile puisque le rabbin rétorque qu'il n'est plus concerné par ces reproches depuis que ses yeux se sont ouverts ! Le système apologétique mis en place est parfaitement rodé...

On assiste ainsi, au sein des *Américaines*, à une sorte d'annexion du personnage juif à la cause catholique. Sa qualité d'homme d'esprit et de savant, en particulier dans les langues mortes et l'Écriture, en fait un outil idéal dans la démonstration apologétique de Mlle Bonne contre l'incrédulité et le calvinisme. D'abord conduit pas à pas jusqu'au tome IV à la reconnaissance du christianisme, il finira dans les deux derniers tomes par prendre une part active à l'apologie du catholicisme, tantôt en répétant les propos de Mme Bonne sur l'autorité de l'Église [34], tantôt en résumant ses preuves de la vérité du christianisme, tantôt en mêlant ses propres arguments aux siens [35], voire en opposant lui-même des objections aux affirmations du Calviniste [36], auquel il reproche notamment de revenir toujours aux mêmes critiques contre la présence réelle malgré les preuves fournies [37]. On peut même dire que c'est le Rabbin qui prend la direction des opérations à l'orée du tome VI en posant une alternative qui exclut le protestantisme des choix confessionnels possibles : il appartient au Calviniste de prouver « ou qu'elle cite les faits d'une manière infidèle, ou que l'Église dans son origine était gâtée, souillée, corrrompue, et que par conséquent les promesses que Jésus lui avaient faites étaient fausses ». Dans le premier cas, il doit se faire catholique ; dans le second, il lui faut être israélite. Par un retournement spectaculaire, La Bonne loue en réponse « la simplicité de [la] foi » du savant Rabbin qui est « aussi aveugle et aussi forte » que la sienne [38]. De manière inattendue, l'égalité entre homme et femme ne s'établit pas par l'élévation de la femme au niveau de rationalité réputé supérieur des hommes mais par l'abaissement de l'homme à l'état de simplicité des femmes censément inférieur, mais qui en réalité constitue une force.

Tout le reste du tome VI sera ensuite consacré à prouver que les sept sacrements enseignés par l'Église de Rome sont conformes à l'enseignement de Jésus et des apôtres et le Rabbin prendra sa part dans cette entreprise de persuasion, non plus seulement grâce à sa connaissance de l'histoire juive, mais aussi en raison de sa simplicité qui lui souffle des exemples accessibles à tous. Au tome VI, il défend le *baptême* en soulignant que c'est une pratique qui vient des apôtres et donc de Jésus [39].

---

33 III, p. 247.
34 V, p. 44.
35 V, p. 110 et pp. 111-113.
36 VI, pp. 61 et 66.
37 VI, p. 77.
38 VI, pp. 2-4.
39 VI, p. 15.

Il entre également dans la discussion destinée à montrer que l'*extrême-onction* est d'institution divine et non humaine [40]. Il soutient que les paroles de Jésus « faites-le en mémoire de moi », ajoutées à « ceci est mon corps », au moment de la Cène, affirment sa présence réelle dans l'*eucharistie*, en usant d'une comparaison familière : si j'invite des amis à souper et leur donne une bourse pleine d'or en les priant de s'assembler chaque semaine pour souper à mes frais, et que j'ajoute « souvenez-vous de moi quand vous le ferez », mes amis ne vont pas en conclure que j'ai donné cette somme uniquement pour qu'ils pensent à notre dernier souper, sans souper véritablement [41]. Et quand La Bonne vante les bienfaits du sacrifice du Christ, le Rabbin donne du poids à sa louange en rapportant une expérience personnelle : une fois où il eut la hardiesse d'entrer dans une chapelle, il fut, lors d'une élévation, « saisi d'un sentiment qui [le] remplit de consolation, grâce au Médiateur Jésus [42]. Cette intervention permet à son interlocutrice d'enchaîner sur le sacrement de *pénitence*, étroitement lié au « sang du Christ » qui en confession est appliqué spirituellement au repenti au moment de l'absolution du prêtre [43]. Le Rabbin se mêle même de la justification du sacrement de *confirmation* en soulignant qu'il était en usage dès l'époque de Tertullien et apporte de l'eau au moulin de la Bonne qui invoque la tradition non écrite pour légitimer l'*ordre* et le *mariage* en incitant les auditeurs à croire à ce que Paul a réglé de vive voix [44].

Conclusion

Dans le système de défense de Leprince de Beaumont, le Rabbin joue donc un rôle nodal, inédit à ma connaissance dans l'apologétique catholique du XVIIIe siècle, si l'on excepte les *Lettres de quelques Juifs* de l'abbé Guénée, où les conditions d'énonciation sont bien différentes [45]. Une collusion inattendue s'établit entre judaïsme et catholicisme contre le protestantisme, à travers l'étrange relation qui se noue entre le juif et la chrétienne dans cette fiction dialoguée que sont *Les Américaines*. L'auteur en tire des effets démonstratifs qu'elle n'aurait pu obtenir de la simple confrontation, quant à elle répandue, du catholicisme et du protestantisme [46]. En ralliant le Rabbin au groupe de femmes qui font table rase de leurs préjugés pour se comporter comme

---

[40] VI, pp. 17-18.

[41] VI, pp. 30-31.

[42] VI, pp. 91-92.

[43] VI, p. 93.

[44] VI, pp. 135 et 217.

[45] Les cinq premières lettres émanent des juifs Guasco (lettre I), Pinto (lettres II à IV) et d'Acosta (lettre V) qui font l'apologie de la nation juive offensée par Voltaire. Guénée prend ensuite le relais en prenant soin de distinguer en note la parole des pseudo-auteurs juifs de celle d'un chrétien donnant son jugement sur leurs propos et de celle de l'éditeur. C'est l'occasion pour l'apologiste du christianisme de proposer une réfutation méthodique des critiques de Voltaire. Voir la notice « Lettres de quelques juifs » dans le *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, Didier MASSEAU (éd.), Paris, Champion, 2016 (sous presse).

[46] La plupart des traités d'apologétique catholique du XVIIIe siècle se terminaient, après une démonstration de la vérité du christianisme contre les déistes, par une réfutation du protestantisme. On remarque la similitude entre ce plan démonstratif et la progression des dialogues apologétiques de Leprince de Beaumont.

des Américaines [47] dans un curieux mélange de cartésianisme et de mythe du bon sauvage, elle propose un modèle original d'apologie, méritant mieux que le jugement expéditif d'Albert Monod qui, dans son livre sur l'apologétique chrétienne, réduit *Les Américaines* à « de fades dialogues entre une institutrice catholique » et toute une série d'interlocuteurs [48].

Non seulement les personnages de femmes y jouent, en dépit de leur présumé défaut d'instruction ou plutôt grâce à celui-ci, un rôle prépondérant par rapport aux hommes, ce qui est exceptionnel, mais aussi on y observe un rapprochement inusité entre judaïsme et catholicisme, dans la mesure où la ligne de partage qui passait au départ entre hommes et femmes se déplace en cours de discussion pour délimiter finalement deux camps : celui du juif et des catholiques d'une part, celui des incrédules et des protestants de l'autre. Dans le système des personnages, la réhabilitation du juif passe ainsi étrangement par son intégration dans le groupe des femmes sans instruction contre le Calviniste.

Le juif des *Américaines* n'a certes pas le romanesque de celui du *Neveu de Rameau*, mais, en dépit de l'instrumentalisation dont il fait l'objet, il ne manque pas – on l'a vu – de vivacité ni d'humanité. Et surtout il constitue un personnage original dans la littérature de fiction [49] par son implication dans le débat des Lumières et sa prise en main par les femmes, jusqu'à l'agrégation finale à leur communauté.

---

[47] « Supposez donc, Mesdames, qu'élevées dans les forêts de l'Amérique, chacune en votre particulier, on vous transporta [*sic*] dans cette ville. Je suppose encore que vous eussiez un esprit naturellement juste, comme l'auraient le plus grand nombre des hommes qui ne seraient point gâtés par le préjugé : dans cet état vous auriez une juste défiance, qui se fait toujours sentir quand on offre à notre crédulité des choses qui paraissent blesser la vraisemblance, et que nous n'avons pas une confiance aveugle pour ceux qui nous les proposent » (I, pp. 22-23).

[48] Albert Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Genève, Slatkine, 1970 [1916], p. 451, n. 5.

[49] Sur la dimension romanesque des écrits apologétiques de Leprince de Beaumont, « ouvrages d'imagination centrés sur le plaisir de la narration », voir Pierre-Olivier Brodeur, « La providence romanesque de Mme Leprince de Beaumont », dans Fabrice Preyat (éd.), *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines*, *op. cit.*, p. 116.

Biographies

Sylviane Albertan-Coppola est professeur de littérature française à l'Université d'Amiens et a présenté sa thèse à l'Université de Paris IV-Sorbonne sur la littérature apologétique catholique du XVIIIe siècle. Elle a consacré son habilitation à diriger des recherches au plus éminent représentant de cette littérature : l'abbé Bergier (*L'abbé N.-S. Bergier. Des Monts-Jura à Versailles, le parcours d'un apologiste du XVIIIe siècle*, Paris, Champion, 2010). Elle a dirigé en 2002 avec Antony McKenna le numéro 34 de la revue *Dix-huitième siècle,* (« Christianisme et Lumières »), préparé une anthologie des *Réponses chrétiennes à la critique des Lumières* (coll. « Lire le dix-huitième siècle », SFEDS, 2013) et consacré de nombreux articles à la polémique entre les Philosophes (en particulier Diderot) et leurs adversaires.

Sarah Barthélemy est aspirante FRS-FNRS et réalise actuellement une thèse de doctorat intitulée « Genre et religion : appropriations du modèle jésuite par les femmes entre Révolution et Restauration en France. Les Filles du Cœur de Marie (1791) et les Fidèles Compagnes de Jésus (1820) », sous la direction de Silvia Mostaccio (Université catholique de Louvain) et Pierre Antoine Fabre (EHESS – Paris). Ses domaines de recherche concernent la construction religieuse du genre et ses modes d'influence dans la vie civile, l'histoire des pratiques jésuites, et la perception de la Chine au siècle des Lumières dans les écrits jésuites.

Professeur d'Histoire moderne à l'Université libre de Bruxelles, **Bruno Bernard** étudie plus spécialement l'histoire politique, religieuse, des idées et de la culture au XVIIIe siècle, en Belgique comme en Europe en général. Il a dirigé, de 2003 à 2010, la revue *Études sur le XVIIIe* siècle, et codirigé, à l'Université d'Oxford, de 2008 à 2015, dans le cadre de l'édition des *Œuvres complètes de Voltaire*, publiées par la Voltaire

Foundation, l'édition de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (7 vol.). Il est notamment l'auteur de *Patrice-François de Neny. Un homme d'État en Belgique au Siècle des Lumières* (Bruxelles, 1992), et de nombreux articles consacrés à la vie culturelle et des idées à la fin du XVIIIe siècle (bibliographie complète disponible en ligne : http://difusion.ulb.ac.be/vufind/Search/Home?lookfor=Bruno+Bernard&sort=pubdate+desc&submitButton=Recherche&type=general).

Luís Manuel A. V. Bernardo est professeur au département de Philosophie de la Faculté des Sciences sociales et humaines (FCSH) de l'Université nouvelle de Lisbonne (Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores) et chercheur au CHAM. Il est également co-directeur de la revue *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*. Il s'intéresse particulièrement à la façon dont certains textes des XVIIIe et XXe siècles contribuent à établir le sens de la Modernité. Ses recherches portent ainsi autant sur Denis Diderot, Éric Weil, Michel Foucault, Jürgen Habermas, que sur les auteurs portugais. Il a récemment publié « Le souci du 'canon' chez Teodoro de Almeida. Les Lumières portugaises entre affranchissement et conformité » (*Dix-huitième siècle*, 2014, nº 46) et, en coédition, *Views on Eighteenth Century Culture. Design, Books and Ideas* (Cambridge Scholars Publishing, 2015).

Maître de conférences à l'Université de Lorraine, membre du laboratoire « Écritures » (EA 3943), **Nicolas Brucker** est spécialiste des questions religieuses (apologétique, roman édifiant, pédagogie chrétienne, Bible) en lien avec les enjeux et les formes littéraires du XVIIIe siècle français. Sa thèse, publiée en 2006, portait sur *Le comte de Valmont* de l'abbé Gérard. Il a publié de nombreux articles sur des écrivains du XVIIIe siècle, notamment féminins, comme Françoise de Graffigny, Marie Leprince de Beaumont ou Félicité de Genlis. Il a récemment organisé, avec Sonia Cherrad, un colloque consacré à l'éducation religieuse féminine au XVIIIe siècle, dont les actes sont à paraître.

Stéphanie Géhanne Gavoty est maître de conférences à l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV) où elle enseigne la littérature française. Membre du CELLF 16-18 (UMR 8599), ses recherches portent sur l'espace littéraire du second XVIIIe siècle : les anti-lumières – notamment Caraccioli sur lequel portait sa thèse de doctorat (*L'Affaire clémentine : une fraude pieuse à l'ère des Lumières*, Paris, Garnier, 2014) –, Voltaire et le journalisme d'Ancien Régime.

Ramona Herz-Gazeau est docteure en Lettres et lectrice d'allemand à l'Office allemand d'échanges universitaires (DAAD) à l'Université de Caen. Elle est membre du Conseil d'Administration de la SIEFAR. Ses recherches concernent la littérature apologétique féminine du XVIIIe siècle dont, notamment, l'œuvre de Marie Leprince de Beaumont, les « Lumières catholiques » et la querelle des femmes. Dans ce domaine, elle prépare la publication de sa thèse de doctorat (*La femme entre raison et religion.* Les Américaines *de Marie Leprince de Beaumont*) et a fait paraître plusieurs articles dont « *Le triomphe de la vérité* et *Les Américaines* de Marie Leprince de Beaumont. Deux romans apologétiques ? » (dans *Les Lumières catholiques en roman*,

Isabelle Tremblay éd., Oxford University Studies, sous presse) et « Fidélia, la femme chrétienne éclairée chez Marie Leprince de Beaumont » (dans les actes du colloque *Arborescences. Recherches actuelles sur les femmes des Lumières*, sous presse).

Yves Krumenacker, ancien élève de l'École normale supérieure de Saint-Cloud et agrégé d'histoire, est actuellement professeur d'histoire moderne à l'Université de Lyon Jean Moulin. Il est responsable de l'axe « Religions et croyances » au sein du laboratoire de recherches LARHRA. Ses recherches portent principalement sur le protestantisme, du XVIe au XVIIIe siècle. Il a notamment publié *Des protestants au Siècle des Lumières. Le modèle lyonnais* (Paris, Champion, 2002) et *Calvin. Au-delà des légendes* (Paris, Bayard, 2009). Il a déjà publié plusieurs articles sur Marie Huber et doit rééditer en 2016 une de ses œuvres principales, sous le titre *Un purgatoire protestant ? Essai sur l'état des âmes séparées des corps* (Genève, Labor et Fides).

Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval est professeure à l'Université Paris-Est. Spécialiste de théâtre et de littérature d'éducation, outre des éditions scientifiques (Rousseau, Voltaire, Mme de Montesson et Destouches), elle s'intéresse aux femmes auteures et aux rapports entre éducation, morale et religion, entre autres chez Mmes de Genlis, Leprince de Beaumont et Campan. Elle a ainsi participé aux volumes *Démocratisation et diversification : les littératures d'éducation au siècle des Lumières*, sous la direction de Rotraud von Kulessa (Paris, Garnier, 2015), et à *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines*, sous la direction de Fabrice Preyat (*Œuvres et critiques*, 2013, vol. XXXVIII, n° 1).

Fabrice Preyat est chercheur qualifié honoraire auprès du FRS-FNRS et professeur à l'Université libre de Bruxelles. Ses recherches concernent les rapports entre mécénat religieux, littérature et théologie aux XVIIe et XVIIIe siècles. Après une thèse consacrée au *Petit Concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV* (2007), il a notamment dirigé l'ouvrage *La croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVIIe-XXIe* siècles) (en coll. Frédéric Gugelot et Cécile Vanderpelen, 2007) et *Marie-Adélaïde de Savoie (1685-1712). Duchesse de Bourgogne, enfant terrible de Versailles* (2014). Ses travaux consacrés à la littérature apologétique, au mouvement des anti-Lumières et à la problématique du genre ont donné naissance, en 2013, à un premier volume collectif : *L'apologétique littéraire et les anti-Lumières féminines* (*Œuvres et critiques*, 2013, vol. XXXVIII, n° 1), prélude à la présente étude.

Lorenzo Rustighi est docteur en philosophie politique et histoire de la pensée politique de l'Université de Padoue. Il est à présent post-doctorant du CONICET à l'Universidad de Buenos Aires. Ses recherches portent, d'une part, sur l'histoire conceptuelle appliquée à la pensée du XVIIIe siècle et, d'autre part, sur une archéologie du sujet sexué, à partir notamment de la construction de la féminité à l'âge classique. Lorenzo Rustighi a notamment publié « Du barbare au sauvage : vérité et discours historique chez Rousseau » (*Littératures classiques*, 2016, sous presse), « Pour une théologie politique du contemporain : la perspective de Boulainvilliers » (*Dix-*

huitième siècle, 2016, vol. 48, pp. 311-327) et « Governare la legge. Educazione e buon governo in Rousseau » (*Filosofia Politica*, 2015, vol. 2, pp. 277-294).

Rotraud **von Kulessa** est professeure de littératures française et italienne à l'Université d'Augsburg. Spécialiste des auteures des XVIIIe et XIXe siècles en France et en Italie, elle a publié une édition annotée et commentée des *Lettres d'une Péruvienne* (Paris, 2014) et *Entre la reconnaissance et l'exclusion. La position de l'autrice dans le champ littéraire en France et en Italie à l'époque 1900* (Paris, 2011) ainsi que de nombreux articles et volumes collectifs parmi lesquels *Démocratisation et diversification. Les littératures d'éducation au siècle des Lumières* (Paris, Garnier, 2015).

Table des matières

INTRODUCTION
Anti- ? Querelles, modernité et construction des savoirs
Fabrice PREYAT 7

Lectures de religieuses de la Contre-Révolution
La bibliothèque parisienne des Filles du Cœur de Marie
Sarah BARTHÉLEMY 23

Aventuras de Diófanes (1752). Un avatar des *Aventures de Télémaque* écrit sous pseudonyme par Teresa Margarida da Silva e Orta
Luis Manuel A. V. BERNARDO 39

L'usage de la fiction dans l'apologétique de Marie Huber
Yves KRUMENACKER 59

Fictionalisation du moi et figurisme prophétique dans les *Réflexions édifiantes* de Jacqueline-Aimée Brohon
Nicolas BRUCKER 71

Figures de la féminité chez Marie-Françoise Loquet
Un dialogue avec Rousseau
Lorenzo RUSTIGHI 87

Madame de Krüdener (1764-1824) : du rousseauisme romantique au mysticisme piétiste
Bruno BERNARD 101

Mme de Genlis éditrice, Mme de Genlis apologiste
L'exemple des textes de Louise de La Vallière et de Mme Mallefille
Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval 113

La Laïs philosophe
Un chœur de voix féminines contre les Lumières ?
Une œuvre antiphilosophique de Jean Henri Samuel Formey ?
Fabrice Preyat.. 127

Voies et détours d'une apologétique
au féminin dans les *Lettres à une illustre morte* de Caraccioli
Stéphanie Gehanne Gavoty 143

Marie Leprince de Beaumont : éducatrice éclairée, femme philosophe
ou apologiste catholique ?
Rotraud von Kulessa 159

Le rôle de l'athéisme dans l'apologétique de Marie Leprince de Beaumont
Ramona Herz-Gazeau 171

Le juif et la chrétienne dans *Les Américaines*
de Madame Leprince de Beaumont
Sylviane Albertan-Coppola 185

Biographies 193

Table des matières... 197



EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections et directeurs de collection

- Commentaire J. Mégret (Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia, Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Jean-Paul Jacqué, Mehdi Mezaguer, Arnaud Van Waeyenbergh, Anne Weyembergh)
- Architecture, aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten et Jean-Louis Genard)
- Etudes européennes (Marianne Dony et François Foret)
- Histoire (Eliane Gubin et Kenneth Bertrams)
- Histoire – conflits – mondialisation (Pieter Lagrou)
- Philosophie politique : généalogies et actualités (Thomas Berns)
- Religion, laïcité et société (Monique Weis)
- Science politique (Pascal Delwit)
- Sociologie et anthropologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- UBlire (collection de poche)

Elles éditent trois séries thématiques, les *Problèmes d'histoire des religions* (direction : Sylvie Peperstraete), les *Etudes sur le XVIIIe siècle* (direction : Valérie André et Brigitte D'Hainaut-Zveny) et *Sextant* (direction : Valérie Piette et David Paternotte).

Les ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles sont soumis à une procédure de *referees* nationaux et internationaux.

Des ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles figurent sur le site de la Digithèque de l'ULB. Ils sont aussi accessibles via le site des Editions.

Founded in 1972, Editions de l'Université de Bruxelles is a department of the Université libre de Bruxelles (Belgium). It publishes textbooks, university level and research oriented books in law, political science, economics, sociology, history, philosophy, …

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26 – CPI 163, 1000 Bruxelles, Belgique, EDITIONS@ulb.ac.be, http://www.editions-universite-bruxelles.be
Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique, Pays-Bas et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada).